Supplément à la « Vie Spirituelle »
Janvier 1932

ÉTUDES ET DOCUMENTS

Le fond de l'âme, le « mens », et l'image de la sainte Trinité

La conscience amoureuse que nous prenons de nous-mêmes, voilà, d'après saint Augustin, ce qui fait que toute vie humaine, même celle du pécheur, est frappée à l'image de la sainte Trinité. La grâce sanctifiante parfait cette image en faisant, de la conscience amoureuse que nous avons de nous-mêmes, la conscience amoureuse de Dieu vivant en nous. Ce sont les degrés de cette conscience amoureuse qui marquent les degrés de notre vie contemplative. Mais la connaissance et l'amour qui constituent cette conscience amoureuse sont une forme particulière de notre activité intellectuelle et volontaire dont nous connaissons trop peu les caractères particuliers. Nous voudrions les mettre en lumière et contribuer ainsi à une meilleure connaissance de la vie contemplative, en essayant de dire dans cette étude : 1° ce qu'est le fond de l'âme, le « *mens* » et sa connaissance de sens intime ou conscience psychologique, 2° ce qu'est le « *Gemüt* » de Tauler ou « vouloir foncier », 3° enfin ce qu'est la conscience amoureuse de Dieu vivant en nous.

PREMIÈRE PARTIE

Le « mens » et sa connaissance de conscience psychologique ou de « sens intime »

I. — Les hautes puissances de l'âme

« L'âme s'appelle aussi « *Mens* ». Enfants, c'est ici le *fond* dans lequel gît cachée la véritable image de la sainte Trinité, et ce fond est si noble qu'on ne peut lui donner aucun nom propre, parfois on le nomme *fond* et parfois *cime* de l'âme. Mais il n'est pas plus possible de lui donner un nom, qu'il n'est possible de donner un nom à Dieu, et celui qui pourrait voir comment Dieu habite dans ce fond serait bienheureux de cette vision. La proximité et la parenté que l'âme a, dans ce fond, avec Dieu sont si ineffablement grandes, qu'on n'oserait et qu'on ne pourrait en parler beaucoup. »

Ainsi s'exprime Tauler au Sermon LVI, 5 (édit. Vetter) (1). En ce *fond* se trouve le *vouloir foncier* que Tauler identifie parfois avec le fond et dont il dit : « C'est quelque chose de bien plus élevé et de bien plus intérieur que les facultés, car c'est du vouloir foncier que les facultés reçoivent leur puissance d'action; elles sont en lui, elles sont sorties de lui et il leur est cependant immensément supérieur à toutes. Il est tout à fait simple, essentiel et formel » (Serm. LIII, n° 7) (2).

Cette manière de parler peut se réclamer d'Albert le Grand. Celui-ci, en effet, distingue de la raison, de la mémoire ordinaire, et du libre arbitre, les facultés supérieures dans lesquelles réside l'image de la Sainte Trinité et qu'il appelle, pour ce motif, *potentiae imaginis, les*

(1) Cité dans notre Introduction à la traduction des *Sermons de Tauler*, Éditions du Cerf, t. I^er^, p. 75. — La présente étude est un développement des idées sommairement exposées dans cette Introduction, p. 105 sq.

(2) Ouvrage cité, t. II, p. 360.

facultés de l'image. Voici quelques passages caractéristiques de la manière dont il conçoit ces trois facultés de l'image, telles que les distingue saint Augustin : *mémoire, intelligence et volonté.*

La mémoire dont il est ici question n'est pas celle dont nous nous servons pour faire revivre et nous rappeler les impressions du passé, elle n'est pas autre chose que la faculté qu'a toute âme raisonnable, à cause de la présence perpétuelle de son essence spirituelle immédiatement intelligible, d'offrir continuellement à la perception de son intelligence cet objet (intelligible et désirable) vrai et bon qu'elle est elle-même et cet autre objet vrai et bon qu'est Dieu (1).

L'intelligence, dans ce trio, est bien notre faculté intellectuelle, mais considérée dans ses relations avec cet objet spécial qu'est l'âme présente à elle-même, par son essence, sans l'intermédiaire d'aucune idée, et Dieu présent dans l'âme par son essence, sa connaissance, et sa puissance. Car nous avons naturellement une certaine connaissance de Dieu. Cependant l'acte premier visé par l'expression augustinienne de la formule « meminit sui, intelligit se, diligit se » n'est qu'une perception confuse que la réflexion et le travail devront conduire à l'état de perception distincte. Autre chose est la connaissance habituelle que l'âme a d'elle-même, du seul fait qu'elle est essence intelligible présente à elle-même, le « *nosse se* »; — autre chose est la première actuation de cette puissance, l'acte par lequel l'âme, par son intelligence, jette un premier regard sur soi-même et sur Dieu présent en elle, regard qui ne donne qu'une connaissance confuse, mais provoque la réflexion sur soi, l'analyse comparée avec les autres objets de connaissance, le « *cogitare se* »;

(1) « Memoria haec nihil aliud est quam potentia animae rationalis secundum superiorem partem tenens apud se habitum veri et boni quod ipsa est secundum naturam suam, et habitum veri et boni quod Deus est : vel forte quod est verius secundum Augustinum, tenens apud se notitiam per praesentiam essentiae et non per habitum veri et boni quod ipsa anima est secundum naturam. » (I Sent., Dist. 3ª, a. 20.)

— et autre chose enfin est le terme du « cogitare » de la réflexion, la connaissance distincte, le « *discernere se* » qui est l'objet de la psychologie rationnelle. Le premier « intelligere » est la perception du moi qui accompagne tous nos actes conscients; le « discernere se » ne se réalise que dans la mesure et au moment où nous faisons de la réflexion philosophique sur la nature de l'âme (1).

Reste le troisième élément de l'image, la volonté. Il ne s'agit pas ici du vouloir des biens particuliers ordonnés à notre bonheur ou des actes par lesquels nous les poursuivons ou fuyons les maux contraires. Il s'agit de l'amour de soi inséparable de la conscience de soi. Nous n'avons pas, de nous-mêmes, une conscience indifférente, mais une conscience nécessairement amoureuse. Si nous remarquons moins cet amour, c'est qu'il accompagne perpétuellement notre conscience vitale et ne connaît pas les intermittences et les variations de l'amour qui porte sur des objets tantôt présents, tantôt absents. De notre conscience de vie se dégage perpétuellement cette vapeur d'amour (vaporat amor, licet non distinctus) s'arrêtant avec complaisance à tout ce qu'il y a de positif dans le flux de notre conscience de vie, sans distinc-

(1) Voici les textes que nous avons résumés : « Intelligentia dicitur hic potentia intellectiva formalis non simpliciter, sed respectu cujusdam informata, quod scilicet semper est praesens in anima, sicut anima est sibi praesens et Deus in ea est essentialiter, praesentialiter et potentialiter : naturaliter enim nobis insita est cognitio Dei. » (Loc. cit., a. 20.)

« Secundum Augustinum nihil aliud est *nosse* quam notitiam rei apud se tenere : cum ergo ex superiori constat hoc convenire memoriae, patet quod memoria novit se et Deum hac notitia. *Intelligere* autem se nihil aliud est quam se in notitia illa vel Deum intueri et videre. Non enim idem est notitiam rei apud se tenere et intueri rem cujus est species illa vel notitia : et ideo aliud est nosse se et intelligere se... sed tamen aliud est *discernere* se et *cogitare* se, quam *nosse* se vel *intelligere* : quia dicit Augustinus quod *discernere* se idem est quod ab aliis rebus ostendere se differre et hoc non semper facit anima : *cogitare* autem se est quasi coagitare se, id est converti super se, comparando naturam mentis ad partes et vires et passiones ipsius, et sic non semper facit mens : et sic patet differentia horum scilicet *nosse* se, *intelligere* se..., *discernere* se et *cogitare* se. » (Loc. cit., art. 27.)

tion de ce que nous devrons après réflexion écarter, son objet étant aimé confusément, comme il est connu confusément (1).

Pour Albert le Grand, ces trois éléments de l'image sont des puissances supérieures qu'il appelle « les puissances de l'image, *potentiae imaginis* » et qui sont distinctes des facultés intellectuelles par lesquelles nous entrons en communication avec le monde extérieur et gouvernons le détail de notre vie quotidienne (1). Elles n'ont pas d'autre objet que la conscience de notre propre vie et de Dieu présent en nous.

Saint Thomas n'accepte pas cette distinction. Pour lui, c'est bien une seule et même intelligence qui nous donne notre connaissance de sens intime, l'*intelligere se*, et qui par la comparaison avec les perceptions venues de l'extérieur, par le *cogitare se*, nous conduit jusqu'à la con-

(1) « In veritate difficile est distinguere inter haec tria, quae sunt super illud quod per seipsum naturaliter est in anima : et hoc ideo, quia tunc aliquo modo semper sunt in actu : et quia intellectus semper intuetur, non videtur differre a nosse memoriae : similiter quia amor non procedit ex indigentia rei, id est, quae quandoque non habeatur, et tunc sit appetitus de ea : et quandoque habeatur et tunc sit amor ejus : sed quia procedit ab hoc quod semper naturaliter est in mente, semper procedit : et ideo non ita percipitur amor sui et Dei, sicut percipitur amor proximi vel alterius, qui quandoque est in absentia mentis, quandoque in praesenti. » (Loc. cit., art. 27.)

« Intelligere se non ponit discretionem sui, sed simplicem intuitum sine discretione et cogitatione... Hic autem intuitus perficitur duobus, scilicet lumine intelligibili emisso et objecto : et intueri se nihil aliud est quam in lumine illo sibi objici. Cum igitur lumen intellectus agentis semper splendeat super possibile, eo quod agens sit forma et actus possibilis, semper objicitur sibi in lumine illo : et cum hoc sit intelligere se, secundum Augustinum, semper intelligit se. Et idem dico de memoria et de voluntate : quia ab ipsa notitia semper vaporat amor, licet non distinctus : sicut nec ipsa notitia vel intellectus ab aliis rebus accipiuntur. » (Loc. cit., art. 29.)

(2) « Ratio superior respicit operabilia, licet per rationes juris divini : sed *potentiae imaginis* simpliciores sunt, eo quod ordinatae sunt tantum ad notitiam veri et boni quod est Deus et ejus in quo ut imagine sua accipitur Deus : et quia quandoque invenitur Augustinus dicere, quod imago est anima secundum superiorem partem rationis, dicendum quod large sumit tunc superiorem partem prout comprehendit potentias imaginis et sinderesim et etiam illam partem quae specialiter superior vocatur pars. » (Loc. cit., art. 21, sol. 1^m, ad 4^um.)

naissance de notre nature, de ses caractères distinctifs, jusqu'au *discernere se*. Et en conséquence, ce sera une seule et même volonté qui nous vaudra l'amour foncier de nous-mêmes et tous les vouloirs particuliers qui jaillissent de cet amour. Le libre arbitre ne sera pas une faculté spéciale, mais une fonction spéciale de la même volonté qui veut et choisit les moyens en fonction de son vouloir de la fin, tout comme la raison ne sera pas une faculté spéciale, mais une fonction particulière de cette puissance unique, l'intelligence, dont le sens intime (la conscience psychologique) et la perception des premiers principes seront d'autres fonctions (Iª Pars, q. 79, art. 6-12, et q. 82, art. 4).

II. — Connaissance « de sens intime » et connaissance analytique

Mais si saint Thomas ne suit pas son maître dans la distinction de deux facultés intellectuelles et volontaires, il distingue fort bien la connaissance *de sens intime* de la connaissance *analytique* : la première nous fait percevoir directement l'actualité, le *quia est*, l'acte d'existence de notre âme et de ses phénomènes intérieurs; la seconde dégage, du flux de nos impressions, les images et les idées grâce auxquelles nous distinguons les unes des autres, et aussi de nous, les multiples réalités du monde extérieur :

> Chacun peut avoir une double connaissance de son âme. Par l'une, chaque âme connaît seulement ce qui lui est propre, et par l'autre, ce qu'elle a de commun avec toutes les âmes. Cette connaissance, dont les données valent pour toutes les âmes, est celle qui nous manifeste la nature de l'âme, tandis que la connaissance de notre âme quant à ce qui lui est propre est la connaissance de son existence actuelle, dans un individu déterminé. Par cette connaissance-ci, nous savons que notre âme existe, comme lorsque quelqu'un perçoit qu'il a une âme. Par l'autre nous savons quelle est la nature de l'âme et quelles sont ses propriétés essentielles.

Pour ce qui regarde la première connaissance, il faut y distinguer deux états, car la connaissance peut exister à l'état actuel ou à l'état habituel. S'il s'agit donc de la connaissance actuelle par laquelle un homme pense actuellement qu'il a une âme, je dis alors que l'âme est connue par ses actes. Car un homme perçoit qu'il a une âme, qu'il vit, qu'il existe, en percevant qu'il sent, qu'il pense et qu'il exerce les autres opérations vitales qui lui sont propres, *alia hujusmodi vitae opera*; d'où cette proposition d'Aristote, dans le IX[e] livre des *Éthiques*, c. 9 : Nous sentons que nous sentons, et nous pensons que nous pensons, et parce que nous sentons cela, nous pensons que nous existons. — Mais s'il s'agit de la connaissance habituelle, je dis au contraire que l'âme se voit par son essence. C'est à dire que, du seul fait que son essence lui est présente, elle peut passer à la connaissance de son être à la façon dont celui qui a la connaissance d'une science peut, grâce à la présence de cette connaissance habituelle, percevoir les vérités qui sont de son domaine. Pour que l'âme perçoive qu'elle existe et prenne conscience de ce qui se passe en elle-même, aucune détermination habituelle n'est requise en plus de ce fait suffisant, que l'essence de l'âme est présente à son esprit, car c'est de l'essence de l'âme que jaillissent les actes dans lesquels elle prend conscience actuelle d'elle-même. (*De Veritate*, q. 10, art. 8.)

Du texte cité de saint Thomas, il nous est facile de dégager les notes différentielles de notre connaissance de sens intime (de conscience psychologique) et celles de notre connaissance analytique, obtenue par abstraction et raisonnement.

1° Notre connaissance de *sens intime* (de conscience psychologique) nous donne la perception concrète, vivante, affective, très individuelle et irrésistiblement affirmative, *a*) de notre vie et d'une grande partie de ses diverses opérations ;

b) de leur principe et de leur terme immanent, du « moi » sujet et du « moi » complément, ainsi que de leur identité : c'est moi qui parle et c'est à moi qu'on répond ;

c) de la permanence de ce moi et de son unité, sous la succession ou la simultanéité d'impressions opposées : c'est moi qui ai péché et c'est moi qui me repens, c'est moi qui ai froid aux pieds et chaud à la tête ;

d) de la distinction du moi d'avec les réalités extérieures qui l'impressionnent : c'est le bâton qui m'a frappé;

e) de notre pouvoir de cause capable de libre élection : je répondrai, si je veux...

Toutes ces perceptions sont très nettes quant aux caractéristiques des émotions vitales incommunicables, des modifications de notre acte d'existence individuelle, des impressions qu'elles nous dénoncent, mais elles restent confuses quant à la nature des phénomènes et des réalités qu'elles présentent aux réactions de nos facultés affectives.

Notre sens intime ne peut pas même nous dire la convenance des mots dont nous nous servons pour exprimer, de façon compréhensible, les phénomènes de notre vie intérieure. Il nous faudra réfléchir sur ces phénomènes et l'objet extérieur avec lequel ils nous mettent en communication, pour en tirer des idées qui nous soient communes avec les autres hommes et les exprimer en des mots qui suggèrent à nos interlocuteurs des impressions semblables à celles que nous essayons de raconter et de faire partager.

C'est seulement l'analyse rationnelle de la matière psychologique livrée par le sens intime qui peut nous apprendre et nous permettre de dire

a) ce qu'est la vie et comment elle se distingue des modes d'être inférieurs; ce que sont ses diverses opérations et comment il en est qui ne sont point conscientes, bien qu'elles aient un retentissement profond sur nos états de conscience ;

b) ce qu'est le « moi » principe et terme de nos opérations vitales, pourquoi et comment il n'a pas la perception immédiate et la conscience claire de toutes ses opérations ;

c) ce qui constitue l'unité et la permanence du « moi », sous la multiplicité simultanée ou successive du devenir, des modifications continues de son acte d'existence, et comment il échappe, en son fond, aux flux total du devenir ;

d) ce que vaut la distinction que le sens intime nous dénonce comme exprimant une certaine indépendance du moi sujet à l'égard des objets qui l'impressionnent et réciproquement et aussi l'indépendance réciproque des différents objets qui lui apportent des impressions différentes ;

e) ce qu'est la cause par rapport à son effet et l'universelle nécessité de l'application du principe de causalité; ce qu'est la cause libre et comment elle se distingue de la cause nécessaire.

2° Nos perceptions de *sens intime*, concrètes et confuses, nous donnant la réalité de notre âme et de ses opérations, sous son aspect de bien vital, d'activité agissante et attirante, sont affectives et impulsives, mais fort peu directives.

Au contraire, les idées abstraites et précises de notre connaissance analytique, qui nous livre les mêmes réalités sous leur aspect de vérité proportionnée au mode actuel de connaître de notre intelligence, sont éclairantes et directives, mais peu affectives à cause de l'état de dissection cadavérique dans lequel elles nous présentent le réel et la vie. Elles ne deviennent affectives que dans la mesure où, reconstituant l'unité vitale d'où elles sont tirées, nous la faisons revivre dans notre sens intime. A eux seuls, les universaux n'ont rien d'émotionnant : *Universalia non movent.*

Nous devons donc avoir souci d'unir l'une et l'autre connaissance. Sans la connaissance analytique, la connaissance de sens intime risque de nous égarer sur une fausse route à la poursuite du bien qu'elle nous présente. Sans la connaissance de sens intime, la connaissance analytique est morte et stérile, sans grande conséquence pour la pratique de notre vie.

3° Notre *sens intime* nous donne la perception de ce qu'il y a de plus individuel, de plus personnel dans nos opérations vitales; la connaissance intellectuelle analytique, au contraire, ne nous donne que ce qu'il y a de commun entre nos phénomènes de vie et ceux des autres âmes.

Il s'ensuit que la connaissance intellectuelle abstraite peut seule se traduire exactement en paroles. Notre langage composé de mots, qui doivent être des signes communs à tous et qui sont tous dérivés de la perception extérieure, ne peut pas dire ce qu'il y a d'individuel et surtout d'individuel spirituel dans notre vie d'âme. *Individuum est ineffabile.* Nous sommes tous ineffables. En parlant et en écrivant, nous ne pouvons avoir d'autres prétention, à ce sujet, que celle d'exciter, chez ceux qui nous lisent, des phénomènes analogues à ceux que nous essayons de décrire, et nous sommes intéressants dans la mesure où nous y réussissons. Naturellement il nous est plus facile de réussir quand nous évoquons, au moyen d'images sensibles, des phénomènes de sensibilité.

4° Notre connaissance analytique est en grande partie obtenue par raisonnements. Notre *sens intime* ne raisonne pas; toutes ses perceptions sont intuitives, même celles qui sont la conséquence d'un lien de causalité immédiate entre les diverses réalités qu'il nous manifeste. La proposition de Descartes : « Je pense, donc je suis », traduit en formule de connaissance analytique et raisonnée, mais n'exprime pas exactement le phénomène de conscience qui nous donne la perception concrète, vivante et simultanée de notre acte d'existence et des opérations vitales dans lesquelles il est saisi. Nous avons deux manières de connaître notre existence. Nous en prenons d'abord conscience en même temps que de notre activité, puis après en avoir pris conscience, nous pouvons en déduire le fait, du fait de notre pensée intellectuellement analysé. La première manière précède de beaucoup l'autre. De même pour notre liberté : nous en

avons conscience bien avant de l'avoir démontrée et nous en gardons conscience, même si nous n'arrivons pas à nous la démontrer, même si nous n'avons pas la vraie notion intellectuelle du libre arbitre.

5° Notre connaissance de *sens intime* est toujours immédiate, elle se fait *sans intermédiaire*, comme dit souvent Tauler, tandis que notre connaissance analytique et même notre connaissance sensible exigent toujours l'intermédiaire d'idées ou d'images qui représentent en nous l'objet extérieur.

C'est que l'objet de notre connaissance de sens intime lui est toujours présent, et d'une présence tout à fait intérieure et intime. La vie et ses opérations sont intérieures à la faculté qui les connaît par réflexion sur elle-même. Il s'ensuit que la connaissance de sens intime, limitée à son objet, n'est sujette ni à l'erreur ni au doute. Il ne peut y avoir erreur ou doute que sur son interprétation en connaissance analytique, lorsque, voulant dire nos impressions de conscience, nous devons les traduire en langage de connaissance analytique. Il nous faut, avant de les dire, les penser en forme de connaissance intellectuelle abstraite, et c'est alors qu'il nous est facile de nous tromper et d'hésiter.

6° Notre connaissance de *sens intime* n'a pas le même champ de perception que notre connaissance analytique. Celle-ci a pour objet tout le réel. Notre *sens intime*, notre conscience psychologique n'a pour objet que ceux de nos phénomènes vitaux dont l'acte est suffisamment intense et spirituel, pour qu'il puisse impressionner le « mens », c'est-à-dire notre « moi pensant », comme nous le dirons tout à l'heure.

III. — La conscience immédiate de notre vie intérieure

Mais comment le « moi », principe et terme de toutes

les opérations vitales du composé humain, peut-il avoir conscience spirituelle immédiate de nos phénomènes de sensibilité, aussi bien que de nos pensées les plus spirituelles? Et comment, réalité vivante, n'a-t-il pas conscience de la plupart des phénomènes de sa vie végétative? Voilà deux *comment* auxquels il n'est pas facile de répondre. Mais le mystère de cette question n'est pas une raison de nier des faits que l'expérience nous livre comme absolument certains et dont le *pourquoi*, à la différence du *comment*, n'a rien de mystérieux. Voyons d'abord le *pourquoi*; nous essaierons ensuite de dire quelque chose du *comment*.

Pourquoi notre « moi », en son fond le plus intime et le plus spirituel, doit-il être touché par les phénomènes et émotions de notre sensibilité? C'est tout simplement qu'ayant à diriger tout l'homme, il doit centraliser toutes les impressions qui intéressent son gouvernement. « De même que nous ne pourrions pas sentir la différence d'une impression de douceur et d'une vision de blancheur, si nous n'avions une faculté centralisatrice (le sens commun de la sensibilité), qui perçoive l'une et l'autre sensation, ainsi notre intelligence ne pourrait pas connaître la comparaison de l'universel au particulier (et juger des cas concrets), si une seule et même faculté ne réunissait la connaissance de l'un et de l'autre. Elle connaît la nature spécifique, l'essence, en allant droit à son objet; quant au singulier, elle le perçoit par une certaine réflexion, en revenant sur les images d'où les espèces intelligibles sont abstraites (1). »

Qu'est-ce que cette « certaine réflexion, « quamdam

(1) « Sicut... non possumus sentire differentiam dulcis et albi, nisi esset una potentia sensitiva communis quae agnosceret utrumque, ita etiam non possemus cognoscere comparationem universalis ad particulare, nisi esset una potentia quae cognosceret utrumque. Intellectus igitur utrumque cognoscit, sed alio et alio modo. Cognoscit enim naturam speciei, sive quod quid est, directe extendendo seipsum, ipsum autem singulare per quamdam reflexionem, inquantum redit super phantasmata. » (S. Thomas, *De Anima*, l. III, lect. 8.)

reflexionem », grâce à laquelle je connais l'individu auquel s'applique mon idée? Ce n'est pas une réflexion au sens ordinaire du mot, comme serait, par exemple, celle qui nous ferait revenir sur l'idée que nous avons de Pierre, pour en apprécier l'exactitude, ou sur l'image que nous aurions du même Pierre, pour en analyser les divers éléments. La « certaine réflexion » grâce à laquelle nous connaissons l'individu est l'acte de pleine attention de la conscience psychologique, qui, sans rien nous dire de la nature de l'idée que nous avons de Pierre, ni de la nature de l'image dans laquelle cette idée se perçoit, nous montre leur actualité fondue dans une seule et même modification du devenir accidentel de notre acte d'existence en voie d'évolution vers son terme de perfection. La riche et vivante unité de notre acte de perception, tel que nous le livre notre sens intime, est si achevée qu'il nous faut réfléchir, et de réflexion dont beaucoup ne sont pas capables, pour reconnaître qu'idée et image, si liées qu'elles soient dans le concret de notre acte de perception, sont des représentations à caractères tellement différents, qu'elles réclament des facultés distinctes.

Il ne faut pas oublier, nous dit encore saint Thomas, que « ce n'est pas notre intelligence qui perçoit, mais l'âme (le moi) qui perçoit par l'intelligence, comme ce n'est pas la chaleur qui chauffe, mais le feu par la chaleur. De même, ces deux parties de l'âme que sont l'intelligence et la volonté ne doivent pas être conçues comme existant séparément dans l'âme, à la façon dont se distinguent la vue et l'ouïe, qui sont les actes d'organes matériels séparés. D'où, ce qui est dans la faculté affective est aussi présent à l'âme intelligente. En conséquence, l'âme, par son intelligence, revient sur elle-même (*redit*), pour connaître non seulement son acte d'intelligence, mais aussi son acte d'affection, de même qu'aussi elle revient sur elle-même, par sa faculté affective, pour désirer et aimer, non seulement son acte d'affection, mais aussi son acte d'intelligence (1) ».

(1) « Intelligere, proprie loquendo, non est intellectus, sed animae

Nos facultés spirituelles ne sont pas un faisceau de forces juxtaposées à la façon de nos sens extérieurs auxquels nos organes extérieurs, comme nos oreilles et nos yeux, imposent cette juxtaposition. La distinction de nos facultés n'est que virtuelle. Elles sont les puissances multiples, diversement orientées, d'un seul et même acte d'existence vivante. Unes dans l'actualité qui est leur principe, elles ne sont diverses qu'à raison de la diversité des objets que ces tendances poursuivent et des organes qui sont leur instrument nécessaire. L'organisation de notre système nerveux qui, partant d'un centre unique, s'épanouit en ramifications d'autant plus multipliées et plus nettement distinctes qu'elles s'approchent davantage de la périphérie, est la meilleure image que nous puissions donner de la distinction réelle-virtuelle de nos facultés. Mais ce n'est qu'une image. Notre vie de sensibilité est trop matérialisée pour avoir la perfection d'unité et la richesse de multiplicité de notre vie d'âme intégrale. La perfection de cette unité fait que tout ce qui est dans nos facultés est présent à l'âme intelligente et qu'elle peut en prendre conscience, par la faculté qui est son instrument de connaissance réflexe, de perception de conscience.

C'est ainsi que le « mens » est amené à *s'immiscer* dans les réalités concrètes individuelles (*per accidens singularibus se immiscet*) en tant qu'il est, dans l'acte vital, intimement lié aux facultés sensibles (in quantum continuatur viribus sensitivis). Ce lien intime s'affirme de deux façons : 1° dans l'acte de connaissance dont l'impression commencée dans les facultés sensitives

per intellectum, sicut nec calefacere est caloris, sed ignis per calorem. Nec istae duae partes, scilicet intellectus et affectus, sunt cogitandae in anima sicut visus et auditus, qui sunt actus organorum; et ideo illud quod est in affectu est etiam praesens animae intelligenti. Unde anima, per intellectum, non solum redit ad cognoscendum actum intellectus, sed etiam actum affectus; sicut etiam per affectum, redit ad appetendum et diligendum, non solum actum affectus sed etiam actum intellectus. » (*De Veritate*, q. x, art. 9, ad 3^um.)

s'achève dans le « mens », ce qui lui permet, par la conscience qu'il prend de son acte complet, d'atteindre l'image et par conséquent le singulier d'où lui vient son idée universelle; 2° dans l'impulsion déterminée qu'il donne aux mouvements du corps et dont le principe est bien dans le « mens » régissant les forces inférieures par l'intermédiaire de la « cogitative » qui applique les idées universelles aux cas particuliers (1).

IV. — Les limites inférieures de la conscience

Ayant dit, en commentant les textes cités de saint Thomas, pourquoi et comment notre « mens » pouvait prendre conscience de nos phénomènes de sensibilité en même temps que de nos idées et vouloirs spirituels, nous allons essayer de dire pourquoi il n'a pas conscience de la plupart de nos phénomènes de vie végétative et d'un certain nombre d'impressions et de réactions sensibles.

Voyons d'abord les faits que nous livre l'expérience et, afin de bien comprendre les termes dont nous allons nous servir pour les classer, rappelons-nous que le « mens » n'a conscience spirituelle et actuelle que des activités dont il a connaissance, que tous nos actes de

(1) « Mens, per accidens singularibus se immiscet, in quantum continuatur viribus sensitivis, quae circa particularia versantur. Quae quidem continuatio est dupliciter. Uno modo inquantum motus sensitivae partis terminatur ad mentem, sicut accidit in motu qui est a rebus ad animam; et sic mens singulare cognoscit per quamdam reflexionem, prout scilicet mens cognoscendo objectum suum, quod est aliqua natura universalis, redit in cognitionem sui actus, et ulterius in speciem quae est actus sui principium, et ulterius in phantasma a quo species est abstracta; et sic aliquam cognitionem de singulari accipit. Alio modo secundum quod motus qui est ab anima ad res incipit a mente, et procedit in partem sensitivam, prout mens regit inferiores vires; et sic singularibus se immiscet mediante ratione particulari, quae est potentia quaedam individualis, quae alio nomine dicitur cogitativa et habet determinatum organum in corpore, scilicet mediam cellulam capitis. » (*De Veritate*, q. x, art. 5.)

connaissance spirituelle sont accompagnés d'images et qu'en conséquence l'activité de notre sens intime comporte toujours une activité concomitante de notre conscience sensitive, du *sens commun* des scolastiques, faculté organique dont l'exercice est conditionné par l'état du cerveau. Cette remarque faite, nous allons citer, pour être bref et clair, une page de l'excellent *Manuel de philosophie thomiste* de M. l'abbé Collin (1). Nous mettons entre parenthèses les quelques mots que nous avons cru bon d'ajouter :

« Au point de vue de la conscience que nous en avons, l'expérience psychologique semble nous révéler trois sortes de faits : *les conscients, les inconscients et les subconscients.* Sont *conscients*, au moins de conscience spontanée (de celle qui ne demande pas de réflexion proprement dite), ceux dont s'est formée dans une région assez centrale du champ de la conscience une image suffisamment incorporée aux images personnelles du « moi » : conscience qui est vague et confuse, quand cette image se trouve placée dans les régions marginales. Sont *inconscients* ceux qui, d'une façon définitive, n'ont pas provoqué la formation d'une telle image ou du moins d'une image en liaison avec les images personnelles. Sont *subconscients* ou *virtuellement conscients* ceux dont l'inconscience vient d'un obstacle passager, psychologique ou organique, à la formation de l'image ou à sa liaison avec les images du « moi », et qui ont laissé, dans l'organisme psycho-physiologique, une trace active capable, à l'occasion, de provoquer la formation de cette image.

« Cette distinction posée, on peut, croyons-nous, considérer comme :

« 1° *Subconscients ou virtuellement conscients : a*) les nombreuses sensations et perceptions auxquelles nous ne

(1) 2 vol. in-8°. Téqui, Paris.

prenons pas garde, par exemple, au cours d'une promenade, et dont nous pouvons ensuite nous souvenir de façon distincte...; *b*) les sensations habituelles cénesthésiques, auditives, visuelles, etc..., dont on ne s'aperçoit qu'à leur interruption ou dans les moments de surexcitation psychologique; *c*) les mouvements habituels qui ne sont pas devenus un pur automatisme nerveux ainsi que les mouvements dus à la seule action idéomotrice des images, au cours d'une occupation qui nous absorbe l'esprit; *d*) les réflexes de la vie végétative dont on peut réveiller l'image dans des circonstances extraordinaires, tel le sommeil hypnotique.

« 2° *Inconscients : a*) les mouvements réflexes spinaux des animaux décérébrés, ceux du sommeil profond, la plupart de ceux des opérations végétatives, sans doute aussi les pleurs, les cris, les gestes de défense de tout jeunes bébés; *b*) les sensations dont, pour une raison quelconque physiologique, nerf centripète coupé, ou psychologique, seuil de la conscience non atteint, le retentissement ne se fait pas sentir dans le centre cérébral, organe de la conscience (sensitive, du sens commun). A vrai dire, beaucoup de psychologues se refusent à reconnaître là une sensation, n'y voient qu'un processus sensitif tout physiologique qui ne donne aucune connaissance, ni de l'objet perçu qui le provoque, ni de lui-même : car, disent-ils, à la différence du mouvement, la sensation est essentiellement un acte cognitif et comme telle doit être consciente. Cependant, si la sensation se fait déjà dans l'appareil sensoriel et non dans le cerveau, on peut accepter la possiblité de sensations inconscientes de conscience proprement dite, qui seraient simplement des actes de connaissance de l'objet; d'ailleurs il est dfficile de considérer les sensations virtuellement conscientes, admises par tous, comme de simples processus physiologiques, puisque nous en reproduisons ensuite l'objet sous forme d'image reconnue. » (*Op. cit.*, t. I, p. 520.)

Le pourquoi de cette zone d'inconscience limitant le champ de perception claire de notre sens intime n'est pas difficile à découvrir. Il a un double motif : 1° décharger notre esprit du soin des détails de notre vie végétative, 2° ne pas lui en laisser le gouvernement absolu. La première raison est tellement claire, qu'elle n'a pas besoin d'explication. Quant à la seconde, quelques-uns pourraient penser qu'il serait bien agréable et avantageux d'avoir son *grand sympathique* bien en main de telle sorte qu'on puisse en gouverner à son gré toutes les réactions. Cette maîtrise absolue de l'âme sur le corps sera le privilège des ressuscités; mais, dans des hommes soumis aux conséquences du péché originel, cette impuissance est une sauvegarde autant qu'une faiblesse. Nous abusons déjà tant du pouvoir limité qui nous reste de conduire notre corps, que nous devons comprendre la sagesse du Créateur ne permettant pas à notre volonté, trop souvent désordonnée, de bouleverser le jeu des forces instinctives qui assurent le fonctionnement de notre vie végétative.

Le comment est à chercher dans le fait que notre perception intellectuelle, aussi bien notre perception de conscience que celle de connaissance analytique, dépend objectivement de notre perception de sensibilité. L'âme ne prend conscience de ses actions et du « moi » principe, que dans la mesure où sa puissance vitale devient intelligible en devenant acte, acte qui ne pense peut être intelligiblement présenté qu'à l'intelligence éveillée du sommeil auquel elle est condamnée tant que la conscience sensitive centrale, le *sens commun*, n'a pas son fonctionnement normal. De plus, comme l'énergie de notre âme est limitée, il peut arriver et il arrive que, volontairement ou involontairement, la forte application de notre esprit à telle ou telle partie de notre activité limite à cet objet de notre attention l'exercice de notre activité sensible de conscience sensitive et par conséquent aussi celui de notre conscience intellectuelle.

V. — Continuité relative de la conscience amoureuse de soi

Peut-on dire alors que cette conscience amoureuse de nous-mêmes, qui fait de notre vie l'image de la vie de la sainte Trinité, est en nous permanente, comme l'affirme saint Augustin : « Puisque nous avons dit que le « mens » se souvenait toujours de soi, qu'il était toujours sous le regard de son intelligence et s'aimait toujours, bien qu'il n'arrive pas toujours à se penser distinct des choses qui ne sont pas ce qu'il est..., cherchons quel est le rapport de l'intelligence à cette pensée réfléchie (1). »

Albert le Grand, suivant saint Augustin, n'hésite pas à nous dire dans le texte que nous avons cité plus haut, p. [5], note 1, que notre conscience amoureuse de nous-même est toujours en acte, mais il a soin d'ajouter à son affirmation une petite restriction : « elle est toujours en acte, d'une certaine façon, *semper quodammodo actu* ».

Le *quodammodo* est de rigueur, car, dans le sommeil, nous n'avons plus, semble-t-il, aucune conscience amoureuse de nous-mêmes, ainsi que le note saint Thomas nous enseignant que, pendant le sommeil, nous n'avons plus qu'à l'état habituel les trois éléments de l'image de la sainte Trinité, le « nosse se », l' « intelligere se » et l' « amare se » : « Quelques-uns comprennent les paroles de saint Augustin en ce sens que l'âme a toujours en acte l'intelligence et l'amour de soi-même. Mais cette manière de comprendre est exclue par ce qui suit que « le *mens* n'arrive pas toujours à se penser distinct des choses qui ne sont pas ce qu'il est ». D'où il apparaît que si l'âme se perçoit toujours intellectuellement et s'aime toujours, ce n'est pas actuellement, mais habituellement.

(1) « Quoniam mentem semper sui meminisse, semperque se ipsam intelligere et amare, quamvis non semper se cogitare discretam ab eis quae non sunt quod ipsa est... quaerendum est quonam modo ad cogitationem pertineat intellectus. » (*De Trinitate*, l. XIV, c. 6, n° 9. Cf. l. X, c. 12.)

Bien qu'on puisse dire qu'en percevant son acte, elle se perçoit intellectuellement toutes les fois qu'elle perçoit intellectuellement quelque chose, il faut reconnaître qu'elle n'est pas toujours en acte de perception intellectuelle, comme on le voit dans celui qui dort. On doit donc dire que les actes précités, bien qu'ils ne demeurent pas en nous dans leur état d'épanouissement (*in seipsis*), y demeurent cependant toujours en tant que virtuellement contenus dans leurs principes, à savoir dans les facultés et leurs « *habitus* » (les idées acquises qui facilitent leur application à tel ou tel objet) (1). En mentionnant les *habitus* qui déterminent les facultés à poser tel ou tel acte plutôt que tel autre, saint Thomas pense évidemment aux *habitus* acquis par l'étude de telle ou telle science, qui nous permettent de considérer facilement, quand nous le voulons, l'objet de cette science, grâce aux images et idées conservées dans notre mémoire. Le fait de la perpétuelle connaissance de l'âme présente à elle-même et par conséquent au regard de son intelligence jouerait le rôle que jouent des idées acquises dans l'exercice de notre connaissance scientifique. Le mathématicien a la connaissance habituelle de l'algèbre, même quand il fait de la musique, parce qu'il garde dans son esprit les idées qui lui permettront de faire de l'algèbre, quand il voudra. Ce serait ainsi que le « mens » garderait la connaissance habituelle de lui-même, du fait que le « moi » pensant, étant toujours présent au « moi » pensé, peut, quand il le veut, actuer sa connaissance habituelle,

(1) « Quidam sic intelligunt (verba Augustini) quasi animae adsit actualis intelligentia et amor sui ipsius. Sed hunc intellectum excludit per hoc quod subdit, quod « non semper se cogitat discretam ab his quae non sunt quod ipsa ». Et sic patet quod anima semper intelligit et amat se, non actualiter, sed habitualiter. Quamvis dici possit, quod percipiendo actum suum, seipsam intelligit, quandoque aliquid intelligit. Sed quia non semper est actu intelligens, ut patet in dormiente, ideo oportet dicere, quod actus, etsi non semper maneant in seipsis, manent tamen semper in suis principiis, scilicet potentiis et habitibus. » (*Sum. theol.*, I^a Pars, q. 93, art. 6, ad 4^um.)

comme le mathématicien peut actuer à volonté sa connaissance habituelle de l'algèbre (1).

Cette comparaison est bonne, mais il ne faut pas l'urger : elle cloche comme toute comparaison. La conscience habituelle, que nous gardons de notre vie quand nous n'en avons plus la conscience actuelle, est plus proche de l'acte que la connaissance habituelle de l'algèbre chez le mathématicien occupé à une autre étude. Il y a une première différence notée par saint Augustin (*De Trinitate*, l. XIV, c. 10) : c'est que les concepts algébriques qui entrent dans la constitution de la connaissance habituelle de l'algèbre sont venus du dehors dans l'âme et peuvent être effacés par l'oubli. La présence de l'âme au regard de son intelligence a commencé dès le premier instant de son existence et ne saurait cesser. Et voici une autre différence non moins importante. Le mathématicien, à son réveil, ne fait pas nécessairement de l'algèbre. Il en va tout autrement de sa conscience habituelle de vie. Cette conscience amoureuse qu'il a de sa vie au cours de toute la journée a pu s'assoupir au moment où le sommeil en lui fermant les paupières imposait silence à la conscience sensitive centrale, au *sens commun*, dont l'activité conditionne objectivement l'activité du regard de l'intelligence. Mais dès que les paupières de ses yeux se soulèvent, les paupières de son regard intellectuel se soulèvent aussi, et, dès lors que ce regard voit quelque chose, il se voit lui-même vivant. Il ne lui est pas possible d'avoir la moindre pensée et le moindre sentiment d'amour, sans qu'il se voie et s'aime lui-même dans le regard et l'amour qu'il donne aux autres choses, même à Dieu. La connaissance habituelle de sens intime que nous avons toujours de nous-mêmes est plus proche de son acte que toutes nos autres connaissances habituelles. Ne soyons donc pas surpris qu'Albert le Grand en ait dit qu'elle était « toujours en acte d'une certaine façon, *semper quodammodo actu* », et que saint Augustin ait

(1) Cf. notre citation de saint Thomas, p. [7].

pu dire tout simplement que, dans la conscience amoureuse que nous avions de nous-mêmes, nous avions de façon permanente l'image de la vie de la sainte Trinité. Ce qui ne l'empêche pas d'ajouter, comme le note saint Thomas, que cette image est encore plus expressive, quand nous prenons conscience réfléchie de notre vie, avec un verbe mental qui ne saurait exister en dehors de la connaissance actuelle : « Pour cette raison que là (dans l'esprit), il ne peut pas y avoir de verbe sans pensée réfléchie (*sine cogitatione*) (car nous agitons dans notre esprit (*cogitamus*) tout ce que nous disons, même avec ce verbe intérieur qui n'appartient à aucune langue), l'image sera mieux reconnue dans ces trois choses que sont la mémoire, l'intelligence et la volonté, en prenant maintenant l'intelligence en tant qu'elle exerce sa fonction de réflexion (1). »

Saint Thomas reste donc bien fidèle à la pensée de saint Augustin, quand, renvoyant à ce passage de saint Augustin que nous venons de citer, il enseigne que l'image de la sainte Trinité se reconnaît principalement en notre esprit, au moment où ses facultés sont en activité (Ia Pars, q. 93, art. 6). Cet enseignement ne plaît pas beaucoup à Tauler, qui, après l'avoir signalé, ajoute : « Mais d'autres maîtres disent, et cette opinion est de beaucoup et indiciblement supérieure, que l'image de la sainte Trinité résiderait dans le plus intime, au plus secret, dans le tréfonds de l'âme » (Serm. XXIX, n° 4. *Sermons de Tauler*, t. II, p. 68, Édit. du Cerf).

VI. — Le « mens » comme image de la Trinité

Qu'est-ce que ce tréfonds de l'âme ? Qu'est-ce que le

(1) « Quia ibi (in mente) verbum esse sine cogitatione non potest (cogitamus enim omne quod dicimus, etiam illo interiore verbo quod ad nullius gentis pertinet linguam), in tribus potius illis imago ista cognoscitur, memoria scilicet, intelligentia, voluntate. Hanc autem nunc dico intelligentiam, qua intelligimus cogitantes. » (*Op. cit.*, l. XIV, c. 10.)

« mens » auquel appartiennent les « puissances de l'image » de la sainte Trinité, dont nous parle Albert le Grand, où l'image de la sainte Trinité s'affirme plus explicite par l'exercice des fonctions supérieures du « mens », comme dit saint Thomas, et où, par conséquent, nous recevons cette connaissance surnaturelle de Dieu qui parfait en nous l'image de la sainte Trinité? Voilà ce que nous voudrions essayer maintenant de dire en conclusion des textes cités et de notre analyse de la connaissance de *sens intime*, de conscience psychologique.

Soucieux de psychologie concrète, puisque le concret seul est actuel et vivant, nous choisissons parmi les réponses qu'a faites saint Augustin à cette question et que le P. Gardeil, de douce mémoire, a si bien analysées et classées (1), celle qui nous semble le mieux représenter la réalité vivante.

Le « Mens » de Tauler et des mystiques, d'Albert le Grand et de saint Augustin, le centre, la cime de l'âme, le fond de notre âme dans lequel se mire la sainte Trinité, c'est l'essence individuée et existante, le « Moi conscient » en tant qu'il exerce la fonction supérieure de sa faculté spécifique et spirituelle, de son intelligence, en prenant conscience amoureuse de ce qu'il y a en lui de plus divin, de plus près de Dieu, de plus aimable, de ce qui fait l'amabilité de tout le reste, de son acte d'existence, confusément, mais immédiatement et très affectivement perçu, sous les diverses modalités que lui apporte son devenir, et aussi des premières idées qui jaillissent naturellement de cette première et fondamentale expérience de la vie.

Le « Moi » intelligent se présentant continuellement comme objet de connaissance à son intelligence, voilà la « mémoire » premier élément de l'image, représentation du Père; le « Moi » intelligent se percevant vivant dans tous ses actes, sujet distinct de toutes les autres réalités

(1) *La structure de l'âme et l'expérience mystique*, liv. I, art. 2, 1er vol., p. 28.

et entre toutes aimable, voilà le second élément de l'image de la Trinité, représentation du Fils; le « Moi » s'aimant tout entier d'un amour inséparable de la conscience qu'il a de lui-même, voilà le troisième élément de l'image, représentation du Saint-Esprit. Ce n'est toutefois qu'une image inadéquate à son exemplaire. En Dieu, le Père, puissance génératrice, le Fils, Verbe engendré, le Saint-Esprit, Amour procédant du Père et du Fils, ne sont pas comme en nous la mémoire, l'intelligence, la volonté, des facultés qui sont tantôt en puissance, tantôt en acte et qui ne peuvent exister que dans un sujet. C'est cette imperfection de notre image de la Trinité, la distinction des facultés et du sujet et en même temps l'impossibilité, pour nos facultés, d'exister et d'être en acte en dehors de leur sujet, de l'essence existante, qui est cause de l'hésitation de saint Augustin proposant successivement deux images de la Trinité : 1° *mens et notitia ejus, et amor ejus* (l. IX), puis 2° *memoria, intellectus, voluntas* (l. X). Il peut bien se passer de mentionner l'essence sujet quand il s'en tient aux puissances de l'image; mais quand il veut nous la montrer en acte, il est bien obligé de mentionner le sujet, l'essence existante, principe et terme de toute l'activité des facultés. D'où cette sage réponse de saint Thomas à qui lui objecte que l'essence et le « mens » sont une seule et même chose, puisque saint Augustin fait entrer le « mens » comme premier élément de notre Trinité intérieure : « Le « mens » (dans les textes de saint Augustin visés par l'objection) est pris en tant qu'il signifie l'essence de l'âme avec la faculté qu'elle représente dans cette image de la Trinité (et non pas séparée de ses facultés) : *mens accipitur ab Augustino secundum quod significat essentiam animae, simul cum tali potentia* » (De Veritate, q. 10, art. 1, ad 1^{um}). Il avait déjà dit dans le corps de ce même article : « Le « mens », en tant qu'en lui est l'image, désigne la faculté de l'âme et non l'essence ou, s'il désigne l'essence, ce n'est qu'en tant que de l'essence découle la faculté de l'image : *mens*,

prout in ea est imago, nominat potentiam animae et non essentiam; vel si nominat essentiam, hoc non est nisi in quantum ab ea fluit talis potentia. »

Mais cette activité fondamentale du « moi » prenant conscience amoureuse de lui-même est, comme nous l'avons dit, permanente et sous-jacente à toute notre activité, tant dans l'ordre de la connaissance intellectuelle, que dans l'ordre de nos vouloirs proprement humains. Nous ne devons pas dès lors être surpris qu'Albert le Grand, à raison du caractère tout particulier de cette activité, ait pensé qu'il fallait l'attribuer à des facultés distinctes de celles dont l'activité était intermittente et dépendait de cette activié fondamentale, et que Tauler, pour mieux marquer encore le caractère fondamental de notre vie de sens intime, en ait fait une réalité si proche de l'essence de l'âme, qu'il semble les identifier. Saint Thomas a remis les choses au point en ramenant à une distinction de fonctions la prétendue distinction des facultés qui brisait l'unité de l'intelligence et de la volonté.

Nous retiendrons la correction de saint Thomas et nous dirons que le centre de l'âme, le « mens », le sujet dans lequel s'épanouit l'image de la sainte Trinité, est le « *Moi conscient* » *exerçant les fonctions supérieures de son intelligence et de sa volonté, en prenant conscience amoureuse de lui-même.*

De cette conscience amoureuse, nous avons dit l'acte de connaissance en parlant longuement de notre connaissance de *sens intime*, de conscience psychologique. Il nous faudrait maintenant parler de son acte d'amour, en étudiant la *volonté foncière*, le « *Gemüt* » *de Tauler* et les modalités de son activité. Il nous reste à dire aussi comment Dieu perpétuellement présent en nous est objet de cette conscience amoureuse. Mais notre présent article est déjà trop long; ce sera pour une autre étude.

P. Étienne Hugueny, O. P.,
Facultés catholiques de Lyon.

La Religion dans notre organisme spirituel [1]

Notre Théologie distingue soigneusement les vertus en précisant exactement leurs objets et leurs motifs : cette vue nette est profitable à notre effort moral qu'elle oriente. Chaque vertu a sa manière propre de se cultiver, ses méthodes, son ascèse, précisément parce que les motifs d'agir y sont distincts et diverse la matière qu'il lui faut ordonner. Marquer ce qui distingue exactement des vertus théologales la vertu de religion, la caractériser comme vertu morale et la mettre à son rang parmi les autres n'est donc point peine perdue.

Bien la distinguer, c'est mettre en relief un motif d'agir qui a son prix. Si finalement il nous faut tout accomplir pour l'amour de Dieu, dans la charité, cet amour même, qui est le plus puissant foyer d'action, ne supprime pas d'autres motifs plus immédiats, tel le sentiment de nos obligations envers Dieu.

Marquer d'autre part son caractère de vertu morale et par suite tout ce qu'elle implique de gouvernement rationnel de nous-même, c'est discerner tout ce qu'il peut y avoir, au sein de notre vie spirituelle la plus intérieure, de méthode et de culture rationnelle.

Veut-on une « ascèse de la prière » ? C'est à la vertu morale de religion qu'on fera appel, pour voir précisément comment il faut éduquer l'homme religieux et l'habituer à se tenir en présence de Dieu.

Donner enfin sa place à cette vertu parmi les autres

(1) Les pages qui suivent se réfèrent à la question 81 de la II^{a} II^{ae}, et plus spécialement à l'article 5.

vertus morales, c'est montrer un de ces points vifs de notre progrès moral total, une de ces sources d'influence qui rayonnent en toute la moralité. Par elle en effet qui est une sorte de vertu de confins, première des vertus morales, en si intime connexion avec la vie théologale qu'on a peine parfois à l'en distinguer, l'influence des vertus divines de foi, d'espérance et de charité va pouvoir se diffuser en quelque sorte dans toute la vie. Celles-ci nous entent sur Dieu : elle est le lien qui noue la greffe.

Essayons donc de marquer ce qui à la fois distingue la vertu de religion des vertus théologales et l'étroite liaison où elle se trouve avec elles. Problème classique, mais dont nous venons de suggérer l'importance.

I. — La religion distincte des vertus théologales

1. *La Religion vertu morale*

On sait ce qui distingue les vertus morales et les vertus théologales. Tandis que les premières, assurant le gouvernement raisonnable de notre vie humaine, nous servent à rectifier nos choix et à exécuter comme il faut les actes conformes à notre fin, les vertus théologales nous orientent profondément vers notre fin dernière surnaturelle elle-même. Nous sommes ici à un tout autre niveau de l'action humaine. Nos actes théologaux, il est vrai, sont eux aussi des actes pleinement humains, librement et consciemment décidés et voulus. Mais leur nature est autre que celle des actes des vertus morales. Essentiellement capacité de vie divine, et supposant notre élévation à l'ordre surnaturel, nos vertus théologales viennent surélever ce qu'il y a de primordial en notre action humaine.

Elles assurent en effet, relativement à notre fin dernière béatifiante, ce que sont sur le plan des activités naturelles cette essentielle inclination au bonheur et cette lumière sur les premiers principes de l'agir qui

orientent tout. Par elles notre fin dernière béatifiante, Dieu, nous devient, autant qu'il se peut ici-bas, consciente et attirante, crue, espérée, aimée. Dieu s'insère en nos vies désormais entièrement orientées vers lui. Aussi disons-nous qu'il est lui-même l'objet de ces divines vertus. Leurs actes nous donnent en quelque sorte immédiatement prise sur lui, nous faisant vivre de sa lumière, de sa puissance secourable et de son amitié. Nous attachant ainsi à lui, nous n'avons d'autre motif véritable à ces actes que lui-même, son autorité, sa bonté puissante, sa séduisante plénitude. Il est, disons-nous, à la fois l'*objet matériel* et *formel* de notre foi, de notre espérance et de notre amour.

Tout autre est le motif qui nous meut immédiatement à agir, quand il s'agit de vertus morales : c'est la vue d'un bien raisonnable. Leur objet c'est de mettre, en nous-même et en nos œuvres, cet ordre qui les rendra conformes à notre nature, à la place que nous tenons dans l'univers, et à la destinée que Dieu nous assigne. Lors même que tout un organisme de vertus morales infuses nous aura été donné, pour que nous puissions gouverner notre vie en véritables enfants de Dieu, relativement à cette destinée surnaturelle qui est la nôtre, ces vertus garderont un objet analogue. Leur motif restera toujours le bien de l'action raisonnable : « *bonum rationis* ». Leur matière ce sera toujours nous-même, nos actions et nos œuvres; leur règle, ce bon ordre qu'il y faut mettre pour marcher droit vers le but assigné à nos vies.

Dire de la religion qu'elle est une vertu morale, c'est la mettre à ce niveau de notre action. C'est donc en faire une vertu qui a pour motif immédiat non point Dieu même en sa séduction de bien suprême, mais les exigences d'une conduite raisonnablement dirigée. C'est aussi en faire une vertu essentiellement éducatrice de nous-même, réalisatrice d'ordre et d'équilibre humain.

On en pressent les conséquences. Si la religion n'était

que pur amour de Dieu, à quoi bon toutes ces formes extérieures de culte, et les pratiques religieuses qu'on nous impose? La religion deviendra bientôt pur acte mystique : ses manifestations extérieures, débordement inconsidéré d'enthousiasme ou stérile isolement spirituel. Considérée comme une vertu morale, la religion prend un tout autre aspect. Elle répond à une exigence spéciale que la raison nous dénonce comme une primordiale obligation de justice, et dont l'urgence demeure lors même que nous n'éprouvons nul attrait pour Dieu. Il ne s'agit que de savoir ce qu'est Dieu pour l'homme et par conséquent quelle doit être la réponse de celui-ci aux prévenances divines. Vertu morale, la religion apportera dans l'organisation du culte qu'elle offre à Dieu le même souci d'équilibre et d'ordre. Non point certes un ordre desséchant et compassé, car la charité l'inspire. Mais un équilibre conforme à notre nature humaine, qu'une vertu morale ne peut manquer de faire entrer en ses évaluations. Nous devons tout à Dieu : certes, et notre religion sera intérieurement don sans mesure à sa souveraine Majesté. Mais dès qu'il s'agira d'exprimer en actes de culte cette offrande intime, la mesure reprendra tous ses droits. Juste mesure du culte sensible ordonné au spirituel, primauté de la dévotion sur les dévotions, et judicieuse appréciation de celles-ci; ordre de la prière chrétienne; subordination du culte aux activités théologales et donc à la vie contemplative, mais par ailleurs richesse religieuse plus grande de la prière liturgique vocale, sur la prière privée et purement mentale... Les corollaires sont innombrables.

2. *En quel sens Dieu est objet de la Religion*

Cependant cette distinction objective de la vertu de religion et des vertus théologales est d'autant plus délicate que dans la psychologie vivante leurs activités sont étroitement liées. Comme le fait remarquer Cajétan en

son précieux commentaire de l'article cinquième, « l'obscurité qui se rencontre ici tient à ce qu'on considère les actes de religion non point en isolant l'aspect formellement religieux qu'ils doivent à cette vertu, mais avec ce revêtement que d'autres vertus leur procurent. Quand la prière prend Dieu pour objet de sa demande, dans le dessein de s'unir à Lui, c'est sous l'impulsion de la charité qu'elle le fait; quand ce faisant elle prend appui sur le secours divin, c'est l'espérance qui la soutient; quand elle s'établit en la contemplation de Dieu, elle subit l'influence de la foi et des dons d'intelligence et de sagesse; et ainsi de suite. Le principe de solution est en ceci que les actes de religion atteignent comme matière qu'ils offrent à Dieu ce que nous sommes et possédons, pour autant qu'on regarde en eux ce qui est religion pure... »

Mettons-nous donc à ce degré d'abstraction formelle et considérons ce qu'est la « religion pure », regardant ces actes « en leur nudité », comme dit encore Cajétan. Il sera clair en effet que la religion est une vertu morale, si nous concevons qu'en tous ses actes, fût-ce celui de prier, ce qui lui est propre c'est d'offrir à Dieu le culte qu'on lui doit. Ce faisant, elle met ordre en une matière humaine, et prend pour motif un idéal de justice.

Mais ce qu'il faut voir non moins nettement, c'est le rapport qu'a avec les vertus théologales la vertu de religion ainsi distinguée d'elles. Pour être ramenée à l'étage des vertus morales, celle-ci n'en garde pas moins une place de choix. C'est Cajétan lui-même qui ne craint pas de parler d'une certaine parenté : « Il y a, écrit-il, dans l'univers entier une loi de connexion qui veut que les natures inférieures touchent en leur point culminant de réalisation aux conditions d'existence de la nature qui leur est supérieure... C'est ainsi que dans les vertus morales la religion, qui a rang suprême, participe à la nature des vertus théologales. Vertu morale, elle n'atteint pas Dieu comme objet de ses actes ou matière sur laquelle s'exerce son activité : son domaine c'est l'esprit

humain, les opérations humaines, les choses extérieures, qu'elle offre à Dieu par la prière, l'adoration, le sacrifice, l'oblation. Mais, participant aux vertus théologales, on peut dire en un certain sens qu'elle a Dieu pour objet. Non point purement et simplement : mais il est celui *à qui* elle rend son culte, et c'est là une condition objective (*objectum cui*). »

Voyons bien ici la pensée du commentateur. Dire de Dieu qu'il est *destinataire* de notre culte (*objectum cui*), ce n'est point dire tout à fait la même chose qu'affirmer simplement qu'il en est *fin*. Il y a une nuance très appréciable.

Dire de Dieu qu'il est *fin* de notre acte religieux, en ce sens qu'il est celui *pour qui* nous l'accomplissons, c'est énoncer une condition qui n'est nullement propre à la religion, mais commune à toute vertu qui agit sous l'impulsion de la charité. Celle-ci est en effet la seule vertu qui regarde immédiatement et formellement Dieu en sa qualité de fin, sous son aspect proprement finalisant de Bien suprême. Elle oriente à ce titre vers le Dieu aimé toutes nos autres vertus, même la foi et l'espérance. D'elle-même la religion, par ce fait qu'elle est vertu morale, ne regarde pas *immédiatement* en Dieu le bien qui nous meut à agir. Le bien qui la motive immédiatement est le bien raisonnable qu'il y a à rendre son dû. Si nous le faisons par amour de Dieu, ce n'est plus le fait de la religion seule.

Dire au contraire que Dieu est le *destinataire* de notre culte, c'est marquer une condition propre à la religion et qui spécifie son objet. Justice, elle règle nos rapports « *ad alterum* », et cet « autre » est ici Dieu. Elle nous ajuste en quelque sorte à Lui, si bien que la mesure de notre dette se trouve directement réglée par là, aussi bien qu'elle trouve en Dieu son fondement dernier. C'est en ce sens que nous pouvons vraiment dire que Dieu entre dans l'*objet* de la religion. « Que le Dieu *à qui* nous rendons le culte dû, écrit Cajétan, conditionne à ce titre

l'objet de la religion, c'est évident. Et que de cette condition objective dépende l'unité de l'*habitus* et sa distinction, c'est clair : il n'y a qu'à voir pourquoi il faut, pour rendre nos devoirs de culte à Dieu, à nos parents et à nos supérieurs, des vertus distinctes. C'est justement parce qu'il y a en Dieu, en nos parents et chez les autres un motif différent à l'honneur... Voilà pourquoi à l'article 3 de cette question c'est l'unité même de Dieu, pris comme raison formelle de l'honneur rendu, qui a servi à prouver l'unité de la vertu; comme à l'article 4 le caractère incommunicable de l'excellence divine a motivé la distinction des vertus qui assurent l'honneur dû aux créatures. »

En résumé, Dieu est *objectum cui* de la vertu de religion, pour autant qu'elle regarde en lui le créancier de notre dette, et l'excellence suprême à qui se mesure notre hommage. Il n'y a là aucunement de quoi faire de la vertu de religion une vertu théologale, car ni sa matière ni son motif immédiat d'action ne sont Dieu : nous rendons à Dieu son dû parce qu'il est bon et raisonnable d'accomplir toute justice. Mais il y a là une condition très spéciale de cette vertu qui nous fait entrer en relation directe avec Dieu. Sa bienfaisance suprême est à la source immédiate de nos obligations; sa majesté souveraine au terme de nos hommages qui lui sont mesurés. Parenté théologale (1), logiquement exprimée par la no-

(1) C'est par cette parenté théologale que nous pouvons expliquer ce que M. Bremond appellerait le *Théocentrisme* de la vertu de religion, en même temps que sa nature de vertu morale nous permettra de concevoir qu'elle soit par ailleurs très « anthropocentrique ». Saint Thomas joint ainsi en un très juste équilibre le caractère objectivement désintéressé de l'acte religieux, et le profit personnel et subjectif que nous trouvons à l'accomplir : « C'est la gloire de Dieu que nous poursuivons, écrit-il, mais tout le profit est pour nous » (qu. 81, art. 7, ad 2); et encore : « Nous témoignons à Dieu honneur et révérence, non pour son profit à lui qui est la plénitude de gloire à quoi la créature ne peut ajouter que néant, mais pour le nôtre... » (art. 8). Tel est le double aspect de la vertu de religion, vertu morale qui poursuit un bien humain et réalise en l'homme

tion d'objet « *cui* », manifestée dans ce fait que l'hommage religieux en ce qu'il a d'essentiel est sans mesure, mais qui s'affirme surtout en la connexion vivante de ces diverses vertus en la psychologie de l'homme religieux.

II. — Connexion des vertus théologales et de la religion

1. *La vertu de Religion sous l'empire des vertus théologales*

Les vertus théologales sont à la source de nos activités de religion : « suo imperio causant actum religionis », dit saint Thomas. Ce qui est particulier cependant ici, c'est le caractère très immédiat de cette influence, tenant à ce que nous venons de dire de l' « *objectum cui* » de la religion. Ce Dieu dont la bienfaisance fonde notre dette et à qui nous rendons culte, c'est celui que les vertus théologales nous font découvrir en toute sa transcendante réalité de Bien suprême, qu'elles nous font espérer et aimer. Nos actes de culte nous apparaissent dès lors comme le premier moyen que nous avons d'exprimer à Dieu et de lui prouver notre foi, notre espérance et notre amour : *Protestatio fidei, spei et caritatis.*

a) La *foi* nous découvre avec perfection et certitude les motifs essentiels de nos devoirs envers Dieu : « Elle est cause et principe de la religion, écrit saint Thomas (1), on ne se déterminerait point à rendre culte à Dieu si l'on ne tenait de la foi qu'il est Créateur, gouvernant et rémunérateur des actes humains. » Ce sera même un des motifs qui exigeront que la foi porte sa lumière sur des

une perfection personnelle, mais cela dans l'accomplissement de devoirs purement désintéressés, parce que leur motif est l'honneur de Dieu.

(1) *In Boetium de Trinitate*, qu. 3, art. 2.

vérités accessibles à la raison naturelle, que cette urgence de nos devoirs envers Dieu et la nécessité où nous sommes d'être parfaitement renseignés à son sujet pour les lui rendre. Lorsqu'elle nous révèle en Dieu le mystère de la vie trinitaire, la foi ne nous dénonce point un nouveau motif de culte, mais elle nous donne de la transcendance suprême de Dieu une conception beaucoup plus haute, qui accroît la révérence dont notre hommage doit s'imprégner. Nous révélant les grands dons surnaturels de l'Incarnation rédemptrice et de l'adoption divine, elle accroît notre culte de motifs nouveaux de gratitude. La foi suscite donc très directement notre hommage et lui fournit les motifs qui l'inspireront. Aussi les *actes sensibles du culte*, destinés par leur symbolisme significatif à nous mettre au cœur les justes sentiments que nous devons avoir envers Dieu, seront-ils spécialement réglés par la foi.

b) L'*espérance*, d'autre part, nous meut à rendre à Dieu notre culte, en nous faisant considérer en cet hommage le premier moyen que nous avons d'affermir cette alliance où nous sommes avec lui, du fait que nous nous appuyons sur son secours miséricordieux et puissant. Regardant en effet Dieu en sa qualité d'Être souverainement bienfaisant, la vertu d'espérance nous portera spontanément à reconnaître par notre culte les bienfaits déjà reçus, aussi bien qu'à nous soumettre par une humble et religieuse dépendance à ce Dieu qui peut seul achever en nous ce qu'il a commencé. La *prière* en sera le moyen de choix, étant essentiellement demande adressée à celui de qui nous espérons recevoir quelque chose. Aussi la prière sera-t-elle un acte directement inspiré par l'espérance, bien que formellement acte de religion.

c) Quant à la *charité*, il est clair que, loin de supprimer nos devoirs de justice envers Dieu ou de les suppléer, elle ne fera que nous mettre au cœur un désir plus ardent de rendre à Dieu notre Ami tout ce que nous lui devons. Sans doute lui devons-nous en tout premier lieu

cet amour surnaturel même, que la gratitude nous invite à lui rendre de tout notre cœur et de toutes nos forces. Mais c'est précisément à la religion de regarder en cela l'aspect de dette, et de traduire en hommage de respect et de service ce don total qu'exige de nous l'amour. L'acte où se réalisera par excellence cette conjonction de la charité et de la religion est le bel acte intérieur de *dévotion*, que saint Thomas étudie à la qu. 82 : l'hommage s'y ramasse tout entier, sous l'inspiration généreuse de l'amour, en un don plénier de la volonté qui se rend à Dieu et nous livre tout à lui (voir qu. 82, art. 2, sol. 1 et 2).

2. *Les actes théologaux exercés sous l'influence de la Religion*

Vertu du culte, par lequel nous nous employons, dans une matière humaine que nous lui ordonnons, à prouver à Dieu notre foi, notre espérance et notre amour, la vertu de religion émane donc en quelque sorte directement des vertus théologales. Là ne se borne pas sa connexion avec celles-ci. Elle va à son tour exercer son influence sur nos activités théologales.

Il faut bien voir comment. N'imaginons aucune prééminence de la vertu de religion sur les vertus théologales. Vertu morale, elle demeure servante, et rien de plus. Quelque confusion pourrait venir ici d'une insuffisante distinction entre l'hommage rendu à Dieu, et la gloire divine qui en est le résultat et la fin. Ne disons point que, tout occupée de réaliser la gloire de Dieu qui est la fin suprême de tout, elle est de ce chef la vertu suprême, ayant à ordonner toute chose à cette fin dernière. La vertu de religion ne fait en réalité que travailler à la gloire de Dieu, par son moyen propre qui est l'hommage. Sans doute y travaille-t-elle très directement, puisque la gloire est l'effet propre des honneurs rendus. Mais cette gloire divine elle-même n'est point réalisée formellement par la vertu de religion, ni envisagée immédiate-

ment par elle comme *objet*. C'est la charité qui, nous faisant aimer Dieu en lui-même et par-dessus toutes choses, nous inspire immédiatement ce désir ardent de la gloire de Dieu qui fait l'objet premier des aspirations de l'âme chrétienne : *sanctificetur nomen tuum*. Cette gloire elle-même se réalise formellement dans la conscience que la créature prend des perfections divines : c'est l'épanouissement de la vie théologale qui l'accomplit, éternellement dans la vision, ici-bas dans la contemplation amoureuse et révérentielle de Dieu. Toutes nos vertus y collaborent, assurant en nous cette perfection totale par quoi Dieu se trouve matériellement glorifié, et que couronne la béatitude où cette gloire se réalise formellement. La religion ne fait qu'y concourir à son rang, ayant comme objet précis de nous faire rendre à Dieu l'hommage auquel il a droit.

Ceci nettement marqué, nous ne serons point tentés de subordonner à une vertu morale, des vertus d'un ordre incomparablement plus élevé. Mais il nous faut voir comment elle peut prendre comme *matière d'hommage* les *actes* théologaux eux-mêmes.

Remarquons en effet que par eux-mêmes ces actes ont une valeur d'hommage très réelle. Ne parle-t-on point par exemple de l' « *obsequium fidei* », comme si cette sujétion de l'esprit qui se tient rivé aux certitudes issues de la révélation divine était déjà par elle-même, indépendamment de la vertu du culte, un parfait hommage ? L'espérance nous met, dans son acte, en attitude d'humble sujétion à l'égard de la bonté secourable de Dieu; et la charité « bien ordonnée », dans son mouvement vers Dieu, aimé en lui-même et par-dessus tout, n'est-elle point l'hommage le plus désintéressé et le plus parfait que nous puissions lui rendre ? Cette indéniable valeur d'hommage fera de nos actes théologaux une matière magnifique dont la vertu de religion, avide d'offrir à Dieu les plus beaux et les plus désintéressés de nos actes spirituels, s'emparera. Les vertus théologales ne

suppléent pas en effet la vertu de religion. Bien au contraire, elles l'appellent, elle, la vertu propre de l'hommage en lui fournissant une si pure matière. Sous son impulsion nous exercerons dès lors ces actes de foi, d'espérance et de charité, dont nous sommes maîtres. Mais ce faisant, la vertu de religion n'exercera aucun empire proprement dit sur les vertus théologales; elle n'oriente pas leurs activités à une fin plus haute, elle se contente de les susciter, dans le dessein de parfaire son propre hommage. Ce qui lui appartient en propre, c'est cette volonté d'hommage, comme l'activité organisatrice par laquelle, s'il y a lieu, elle ordonnera à cet éveil intérieur de vie théologale les gestes et symboles extérieurs du culte.

A un autre point de vue, la vertu de religion nous portera à faire appel aux activités des vertus théologales, non plus seulement pour en faire hommage à Dieu, mais pour y trouver aliment, et donner à ses actes propres leur pleine vigueur. Ici encore il ne s'agit point de subordonner les vertus théologales à l'activité d'une vertu morale, mais de se mettre actuellement sous leur influence, en quoi précisément la vertu de religion se marque dépendante.

Ainsi actes de religion et des vertus théologales s'entrecroisent continuellement, se nourrissent l'un l'autre. Les vertus théologales sont mères. La vertu de religion, servante. Mais l'homme religieux fait en lui l'harmonieuse synthèse : s'employant à honorer Dieu sous l'impulsion d'un confiant et lumineux amour, trouvant derechef en ce culte l'occasion comme le motif de raviver ces clartés, cette confiance et cette flamme, tant pour en faire offrande à Dieu que pour s'exciter à la mieux servir.

3. *La Religion vertu morale infuse*

La vertu de religion qui s'épanouit en si étroite liaison avec les vertus théologales est, il nous faut préciser

ici ce point, une vertu morale infuse. C'est un des côtés malaisés de la lecture de la IIª IIᵃᵉ, que saint Thomas, qui évidemment traite de vertus surnaturelles, ne semble pas toujours, au premier abord, marquer ce qui les caractérise en tant que vertus infuses. C'est d'une différence objective qu'il s'agit pourtant, car les vertus infuses sont d'une autre espèce que les vertus naturelles acquises. Qu'en est-il pour la religion et quels sont ses traits caractéristiques à ce point de vue?

Au premier regard on est assez déconcerté, en lisant le traité de saint Thomas, qu'il fasse si peu appel à la Paternité d'adoption, et nous réfère sans cesse au Dieu créateur et seigneur du monde. C'est qu'en effet le motif essentiel de nos devoirs de religion est là, et l'adoption divine qui nous introduit, à titre d'enfants, dans la société de Dieu, ne fait disparaître ni notre qualité de créature, ni les devoirs qui en sont l'immédiate conséquence. Objectivement motivée, cette dette de justice demeurera, pour le fond, identique, qu'il s'agisse d'une vertu naturelle acquise ou d'une vertu surnaturelle infuse. Le dû de Dieu est ce qu'il est. La vertu de religion donc non seulement demeure en l'ordre surnaturel, mais elle demeure essentiellement justice *de la créature* envers le Dieu à qui elle doit tout.

Il reste néanmoins que, notre religion ayant désormais à répondre à des bienfaits surnaturels de Dieu, tels le don du Verbe Incarné, et celui de la grâce, l'attitude qu'elle exige de nous comportera des modalités qui la distingueront de ce qu'eût été une vertu purement naturelle.

a) Sans doute les dons surnaturels de Dieu que sont l'Incarnation et l'adoption de nos âmes ne changent point le motif essentiel de la religion, qui est de rendre à Dieu son dû. Du point de vue ici envisagé, ces dons sont regardés comme des bienfaits de Dieu : bienfaits dans lesquels s'achève son œuvre créatrice, et où resplendit la puissance infiniment sage du gouvernement de

Dieu sur l'univers. Le Dieu de notre adoption, comme le Dieu qui décide et réalise l'Incarnation, est à ce point de vue le Dieu *un*, en son excellence souverainement bienfaisante. Si la foi dirige notre hommage vers trois personnes distinctes, nous honorons chacune d'elles, du point de vue de la religion, non point à raison de sa distinction, mais de sa divinité.

b) Si nous regardons toutefois le juste retour que nous devons à Dieu pour ces bienfaits que sont le don d'un Sauveur et de la vie divine, nous voyons que l'aspect de gratitude essentiel à notre hommage se trouve ici au maximum. A l'amour surnaturel de notre Dieu, doit répondre un élan d'amour surnaturel. Cela suppose que la religion se mette immédiatement sous l'empire de la charité, mouvement premier de notre retour vers Dieu; qu'elle prenne à tâche aussi, sous cette profonde impulsion d'amour surnaturel qui la meut, de provoquer de nouveaux actes d'amour et d'en faire hommage à Dieu.

c) Nous voyons dès lors dans la matière même dont la vertu de religion tire son hommage une essentielle différence entre une vertu naturelle et infuse. Celle-ci aura à faire hommage à Dieu d'actes essentiellement surnaturels : ceux des vertus théologales, comme nous l'avons dit. Le culte extérieur qu'elle offrira à Dieu comportera de même des réalités toutes nouvelles, tels les sacrements, et sera pénétré d'un symbolisme plus affiné. Enfin, sinon dans son dû essentiel, du moins dans les circonstances et cette manière de s'acquitter où il faut trouver une juste mesure, le « *medium* » de la vertu infuse de religion sera sans doute assez différent de ce qu'eût été une vertu naturelle. Son ordre immédiat à la vie théologale, dont elle aide à cultiver en nos âmes l'épanouissement, la veut plus affinée, plus spirituelle, attentive à régler ses propres démarches sur les besoins et les profits de notre union à Dieu.

III. — Le don de piété

Vertu surnaturelle infuse, la religion est perfectionnée par l'activité du don de *piété*. Saint Thomas ne traite de ce don qu'au terme de son exposé sur les annexes de la justice. C'est qu'il voit dans ce sentiment filial que nous avons pour Dieu, et que la motion du Saint-Esprit suscite en nous, de quoi parfaire non seulement nos rapports avec Dieu, mais avec tous ceux qui, comme nous, font partie de sa race. C'est l'esprit de famille, de famille divine. Non point familiarité toutefois avec Dieu, mais respectueuse tendresse, comme il convient.

Voici ce qu'en écrit saint Thomas (1) : « Les dons du Saint-Esprit, selon notre enseignement antérieur, sont des dispositions habituelles de notre âme qui la font prompte à se laisser mouvoir par l'Esprit-Saint. Or, entre autres, le Saint-Esprit nous émeut d'un sentiment filial envers Dieu : vous avez reçu, dit saint Paul, l'esprit d'adoption en qui nous crions : *Abba*, Père. Comme c'est à la piété qu'il appartient en propre de rendre au Père les devoirs d'un culte filial, nous dirons que cette sorte de piété qui nous fait à l'instigation du Saint-Esprit rendre à Dieu nos devoirs ainsi qu'à un Père, est un don du Saint-Esprit. » Et, distinguant (sol. 2) le don de la vertu de religion, il écrit : « Rendre à Dieu son culte comme à un Père est plus excellent que le lui rendre comme à notre créateur et seigneur. »

Ainsi que nous l'avons dit, la vertu infuse de religion, tout imprégnée qu'elle est d'amour surnaturel, est déjà dans le plus beau sens du mot une *piété*. Mais c'est justement pour qu'elle le soit parfaitement, que lui est adjoint ce don : il parfait en nous le sentiment de tendresse qui, lié au sentiment de révérence envers Dieu, doit fournir à notre hommage son atmosphère spirituelle.

(1) IIª IIæ, qu. 121, art. 1.

Nous exposons ailleurs, en effet, la place que tient dans la psychologie de la religion la révérence envers Dieu, elle aussi attribuée, en son état parfait, à un don du Saint-Esprit. C'est donc par deux dons en réalité, la crainte révérentielle et la piété, que la religion se trouve couronnée. Il est intéressant de voir ce qui distingue l'un de l'autre et comment ils collaborent à la perfection de notre hommage.

Au premier abord on voit assez mal comment la révérence envers Dieu et la piété filiale se distinguent. C'est au don de crainte *filiale* que nous devons attribuer la révérence envers Dieu, entendant par là qu'elle n'est point sans la confiante spontanéité de l'amour. Et d'autre part saint Thomas caractérise en ces mots l'acte principal du don de piété : « *révérer* Dieu dans un sentiment filial. » — Ce sont toutefois deux mouvements d'âme distincts. La crainte révérentielle est avant tout mouvement de retrait, « *resilitio* » (1). Le mouvement de piété est tout différemment mouvement de tendresse : « *dulcis et devotus affectus ad patrem* » (2). L'un et l'autre se complètent. L'Esprit-Saint, régulateur de l'activité des dons, en fait la synthèse en nos âmes, réalisant harmonieusement cet équilibre de révérence et de tendresse filiale, si délicat à trouver. Ne serait-on pas, sans cela, ou trop familier avec Dieu, ou trop guindé en sa présence?...

Ce qu'il faut bien voir, c'est ce qui distingue ce mouvement cordial de piété, de la volonté d'hommage propre à la dévotion. Celle-ci est motivée par notre réflexion sur notre dépendance à l'égard de Dieu et les devoirs qui en découlent. Nous jugeons à partir de là « véritablement juste, équitable et salutaire », de rendre à Dieu un culte à lui réservé. Le mouvement de piété est, tout différemment, suscité en nos âmes comme du dedans; cela

(1) Cf. *3 Sent. Dist.* 34, qu. 2, art. 3, qu^{la} 4; *De Spe,* qu. 1, art. 4, sol. 2.

(2) Cf. *Exposit. orat. Dom.* (opusc. 7 Édit. Rom.), Commentaire de la 2^{e} demande.

vient du cœur. C'est sous cet instinct intérieur d'amour que nous jugeons combien Dieu est digne de notre culte, éprouvant par notre émotion filiale la plénitude même de ses dons. C'est le sentiment vécu de la bonté de Dieu.

C'est de même, sous l'instinct de notre charité qui nous fait saisir dans une vue de sagesse l'excellence souveraine de Dieu, que l'activité révérentielle du don de crainte s'épanouit en nos âmes. Il est remarquable que le don de piété soit lié, lui, en son exercice, au don de science qui nous donne une surnaturelle appréciation, non plus tant de la grandeur inaccessible de Dieu, que de la qualité de ses bienfaits et de ses dons à notre endroit (cf. I^{a} II^{ae}, qu. 68, art. 7, sol. 4).

Profondément imprégné de cette révérence qui nous fait éprouver notre néant devant l'excellence suprême à quoi se doit mesurer notre hommage, animé par cette tendresse qui, expérimentant la bonté de Dieu, nous meut à lui présenter notre cœur en retour, le culte issu de la vertu infuse de religion sera ainsi vraiment parfait.

Actes des dons, la révérence et la piété sont d'ailleurs comme tels supérieurs à la vertu de religion et aux actes qu'elle émet immédiatement. Le culte nous doit disposer à plus de révérence envers Dieu comme à plus de tendresse filiale. Perfectionnée par les dons, la vertu de religion s'efface en quelque sorte devant leur activité mystérieuse lorsque le souffle divin nous émeut. Ils ne sont point à son service, mais elle au leur : « *pietas secundum quod est donum est potior religione.* »

Le Havre.

I. MENNESSIER, O. P.

UNE EXPÉRIENCE MYSTIQUE

Maria a Santa Teresia

L'action intime du Saint-Esprit [1]

Ch. XVIII. — *Elle sent l'action d'une foi vivante concernant l'avènement du Saint-Esprit, avec un grand désir de sa venue. Elle comprend que les âmes qui lui préparent une demeure sont peu nombreuses. Ceci l'incite à prier pour les personnes de toutes sortes d'états et conditions.*

A la vigile de la Pentecôte (1668), avant et après la sainte Communion, j'ai senti en moi le travail d'une foi vive et d'un grand amour, à la pensée du mystère du Saint-Esprit et de sa procession du Père et du Fils. Ainsi fut enflammé dans mon âme un merveilleux amour et un désir ardent de recevoir en moi cet Esprit si doux, si aimable et plein d'amour. Je souhaitais de vivre dans la suite uniquement par lui, en lui et pour lui. Ce désir était exceptionnellement intense et brûlant parce que de très grandes lumières l'accompagnaient, qui me faisaient connaître les propriétés et les activités de cet Esprit suraimable dans les âmes où il trouve place. J'ai vu combien il aime à vivre ainsi dans une âme et la gloire qu'il trouve à y régner et agir.

Je ne semblais plus avoir d'autre occupation que de

(1) Cf. *La Vie Spirituelle*, Supplément, 1er décembre 1931.

le supplier aussi affectueusement qu'il se peut et de l'inviter à venir en moi et d'y habiter pour toujours. Alors l'amour s'étend. Sous son action, tout mon être intérieur s'élargissait, s'ouvrait, s'épanouissait, rejetant avec force et repoussant toutes les imperfections qui me semblaient toutes détestables, même les moindres, parce qu'elles pouvaient déplaire si peu que ce soit à ce très doux Esprit et parce qu'elles auraient contrarié ou empêché son action. Cette plénitude et ces saillies de l'amour étaient extraordinaires. A plusieurs reprises mes larmes ont coulé avec abondance. J'ai dû me faire violence, car j'étais prête à crier et à gémir à la seule pensée que le Saint-Esprit trouve une demeure en si peu d'âmes et qu'il y a tant de personnes, même parmi les ecclésiastiques, qui le chassent de leur âme et laissent violer son temple en cédant la place à des propensions sensuelles et charnelles.

Cette injure et cet outrage grossier me fendent le cœur et l'inondent de larmes. Et il m'est alors venu l'inspiration de me donner en offrande et de prier avec force et sans discontinuer. Tantôt j'étais portée à prier pour l'état ecclésiastique et pour les supérieurs; tantôt pour les états moins éminents; tantôt pour les prélats; tantôt pour tous les hommes. Dans le fond du cœur j'étais assoiffée du désir de les voir tous remplis du Saint-Esprit et qu'ils restent, pour son plaisir et sa satisfaction, des temples très purs. L'amour semble faire violence afin de forcer le Saint-Esprit à leur infuser des grâces puissantes et à préparer leur cœur à sa venue. En ce moment-là je pensais d'une façon particulière à certaines âmes que j'aime très spécialement en Dieu.

Ch. XIX. — *Le jour de la Pentecôte, elle se trouve plongée dans un sommeil d'amour en Dieu, comme saint Jean pendant la Cène. L'âme s'y trouve disposée à tout ce qui peut plaire au Saint-Esprit.*

Le jour de la Pentecôte, ma disposition intérieure fut

à l'opposé de celle qui précède. L'action de l'amour ne se manifestait pas le moins du monde d'une manière sensible. L'âme semblait entièrement retirée dans sa partie supérieure. Elle jouissait d'une certaine plénitude, tout en demeurant abstraite de tout ce qui est perçu par la sensibilité. Il n'y avait ni réflexion, ni mouvement, ni objet quelconque de pensée. Je me trouvais placée dans une divine obscurité, dans une grande solitude, dans un silence des puissances internes. C'était comme un profond sommeil en Dieu. Je comprenais très bien que cette sorte d'oraison était beaucoup plus parfaite que celle que je viens de décrire, parce qu'elle est plus pure et plus affranchie des forces inférieures.

Cette oraison pourrait durer des heures entières, sans fatigue pour l'âme ou pour le corps. Il me semble que ce sommeil mystique a quelque ressemblance avec celui de saint Jean reposant sur la poitrine de Jésus, pendant la dernière Cène. L'âme est occupée de Dieu de la manière la plus éminente et reçoit une surabondance de grâces et de lumières. Mais elle ne peut ni les traduire en paroles, ni même les comprendre, parce que toutes les puissances de l'âme demeurent à ce point cachées aux puissances sensibles qu'elles sont comme abstraites de toute réflexion distincte. Comme unique objet de contemplation, elles n'ont pas autre chose que la Réalité de l'Être divin, sans images.

Dans cet état, mieux que dans le précédent, se trouve réalisée d'une manière parfaite la mort de l'esprit. Et cependant il m'est enseigné intérieurement à laisser flotter l'âme, indifféremment, sous la brise de l'Esprit qui souffle, comme le batelier qui tend sa voile au vent qui passe.

Le second jour de la Pentecôte, je fus encore attirée à ce sommeil divin que je viens de décrire. Rien, alors, ne me tient plus à cœur et je ne désire plus penser à rien. Je ne me préoccupe même plus du service divin, ni de la récitation de l'office. Je ne suis plus attentive au sens ou

à la signification de ces prières et ne réfléchis plus au mystère de la fête. Je ne puis plus m'occuper à me tourner amoureusement vers Jésus, ni à m'adresser à lui ou à l'aimable Mère ou à saint Joseph. Je ne prie plus pour les autres, etc... Tout ceci lasserait l'âme, qui ne cherche et ne peut plus chercher autre chose que de suivre cette inclination qui la pousse vers la retraite de ce profond sommeil. Un court instant de réflexion me fait parfois percevoir une chaleur en moi, un feu d'amour divin qui brûle doucement et consume tout ce qui n'est pas Dieu seul.

. . . . . .

. . . . . .

Ch. XXII. — *Elle comprend que le Royaume de Dieu est au dedans d'elle-même; que le Bien-Aimé habite en elle; qu'elle doit demeurer uniquement attentive à cette présence, comme si elle était seule au monde.*

Le troisième jour de la Pentecôte, je me trouvais dans l'anxiété au sujet d'une personne qui est probablement dans une mauvaise disposition d'âme. Je ne voyais pas comment il serait possible de gagner cette âme et la conduire au salut, à cause d'une certaine propension de la nature qui est devenue chez elle tellement habituelle qu'il semble impossible de la surmonter. Ce trop grand souci m'avait conduite à la multiplicité et aux distractions.

Mais la Bonté divine eut pitié de moi et daigna me montrer, par le moyen d'une grâce illuminante nettement perceptible, que le Royaume et la Demeure de Dieu étaient au dedans de moi. Le Bien-Aimé me fit voir en même temps qu'il me fallait diriger vers lui, exclusivement, toute mon attention et toutes les préoccupations de mon âme, comme s'il n'y avait au monde pas d'autres créatures que moi.

Grâce à cette représentation ou vision intellectuelle et

après quelques efforts de ma part, toute distraction disparut bientôt et toutes les images de choses créées s'effacèrent; et je fus recueillie très profondément dans le fond le plus secret de mon âme. Là je fus de nouveau obombrée, envahie et comme absorbée par la ténèbre divine, comme je l'avais été les jours précédents. Cette prise de possession et ce recueillement me paraissaient cependant plus profonds encore. Plus qu'avant, j'étais étrangère à moi-même, dans un grand silence où il n'y avait plus ni pensée, ni conscience d'aucune chose. Malgré cela, je demeurais attentivement occupée en Dieu, mais sans me rendre compte de quelle manière cela se pratiquait. L'âme me paraissait plutôt veiller en Dieu. Elle se sentait moins d'attrait pour le sommeil mystique des jours précédents. Il me semblait aussi qu'il y avait une grande distance entre l'esprit et les forces naturelles, comme s'ils avaient été placés très loin l'un de l'autre. Je ne m'étais jamais imaginé que nous pouvions porter en nous un abîme d'une telle profondeur. Je ne savais pas d'avantage qu'il est possible de pratiquer là, et pendant si longtemps, un silence aussi intense. Ce silence est tel que la moindre petite parole d'amour n'y est plus permise, pas plus que le moindre geste ou le moindre mouvement des puissances tant internes qu'externes. O silence désirable! O sommeil fécond!...

. . . . . .

. . . . . .

Ch. XXV et XXVI. — *Elle se prépare à recevoir le Saint-Esprit, selon la promesse faite par le Bien-Aimé. Assurance que ces illuminations et révélations sont véritables.*

Le jour de la Pentecôte 1669, de grand matin, j'attendais la venue du Saint-Esprit, conformément à ce que semblait m'avoir promis mon Bien-Aimé le jour de son Ascension. Je me préparais à le recevoir, en m'efforçant

de rendre mon cœur paisible, simple, humble, et en le vidant de tout. Mais comme je ne percevais pas la présence de l'Esprit divin, je me mis à croire que la promesse de l'Ascension avait pu être une illusion, puisqu'elle ne se réalisait par aucun effet. Ces pensées, cependant, ne me causaient aucun trouble. Le fond de mon âme restait simple et pur, uniquement incliné vers Dieu. Il ne m'importait guère que le démon eût voulu me tromper en prenant l'aspect d'un ange de lumière. Il a peu de chances de réussir et je lui donne peu de prise, parce que je ne m'appuie jamais très fort sur les visions ou représentations sensibles. Sans en faire grand cas, je les laisse passer habituellement sans y penser, sans y attacher mon cœur. Elles sont ce qu'elles sont, et je ne juge pas si elles sont bonnes ou mauvaises. Je m'y conforme seulement pour autant qu'elles me poussent à une connaissance plus profonde de mon néant, à plus de pureté ou d'abstraction de l'âme, à l'exercice des trois vertus théologales et à l'amour du prochain pour Dieu, ou encore à une plus grande crainte des moindres imperfections. Lorsque ces visions ne produisent pas ces effets-là, je les tiens pour suspectes.

(Ch. XXVI) Ayant donc cultivé pendant quelque temps cette tranquillité et cette simplicité du cœur, dont je viens de parler, j'ai enfin perçu dans mon âme quelque chose de divin, qui invitait mon âme et l'attirait à se tenir élevée en Dieu, dans un grand détachement des sens et de tout ce qui peut entrer par les sens.

Cette lumière surnaturelle ouvrait à mon esprit un chemin très clair. Mon âme y recevait de-ci de-là quelques vérités, qui ne me reviennent plus maintenant d'une manière distincte. Elle comprenait, entre autres choses, qu'il s'agissait ici d'une véritable adoration de Dieu en esprit et en vérité. Cette sorte d'oraison est très élevée et de grande perfection. Elle est plus parfaite, me semble-t-il, que celle où interviennent les visions, les communications, les saillies d'amour. Ici l'âme goûte Dieu d'une

manière plus spirituelle et plus divine. La sensibilité n'intervient pas et l'âme n'a point de contact avec elle.

L'âme comprenait bien que cette sorte d'oraison lui donnait une bien plus grande sécurité et qu'elle ne devait plus craindre qu'il s'y mêlât quelque illusion. Cette prière eût pu durer une demi-journée sans que le corps en eût pâti. Et mon âme aurait bien souhaité de pouvoir demeurer dans cette oraison pour toujours, sans plus recevoir jamais de consolations ni de faveurs sensibles, parce qu'elle se voit unie à Dieu sans intermédiaires, d'une façon éminente et pure, dans une obscure clarté où le démon et les sens n'ont pas le moindre accès.....

Cette sorte d'oraison ne permet plus de prier vraiment pour quelqu'un ou pour les besoins d'une âme. Tout au plus pourrait-on — et comme dans un éclair — évoquer le souvenir d'une âme. Car la mémoire et l'imagination sont reléguées loin d'ici, quand elles ont un objet autre que Dieu; ou mieux, l'âme semble s'être échappée de tout, pour donner la plénitude de son attention à son Objet divin.....

. . . . . .

. . . . . .

Ch. XXVIII. — *Elle perçoit l'action du Saint-Esprit, dans une surabondance d'amour de Dieu et du prochain. Elle est remplie du Saint-Esprit et se sent poussée à prier pour la sainte Église. Elle reçoit le privilège de transmettre les dons du Saint-Esprit.*

Le jour de la vigile de Pentecôte, après la Communion, le Saint-Esprit parut agir en moi en m'inondant d'un amour de Dieu très pur et très brûlant. J'étais pleine de tendresse et versais des larmes d'amour très douces pour mon Bien-Aimé et pour mon prochain.

Il survint en moi comme une force divine et je fus toute remplie du Saint-Esprit. Ce flux du Saint-Esprit en

mon âme sembla grandir et agir avec une surabondance croissante. Après midi, vers le temps de Vêpres, le Saint-Esprit sembla descendre sur moi et en moi. C'était comme le fracas d'un violent débordement de grâces, de lumières et d'amour.

Je crus recevoir en même temps un esprit de supplication qui me poussait à prier avec une tendre insistance afin d'attirer le Saint-Esprit et de le faire descendre du haut du ciel sur toute la chrétienté, sur tous les membres de la sainte Église, sur les pécheurs et sur les incroyants pour qui Dieu voulait que l'on prie. Cette supplication amoureuse était pleine de force et je la faisais avec une affectueuse assurance.

J'ai compris en même temps qu'il m'était fait comme un don spirituel de transmettre et de donner en partage les dons du Saint-Esprit, donnant à chacun selon qu'il m'était inspiré intérieurement. Aux aveuglés et à ceux qui sont dans l'erreur, la lumière de la Vérité et le don de Sagesse; aux endurcis dont le cœur est de pierre, la douce rosée et l'influence du Saint-Esprit pour les attendrir; aux méchants, aux hommes mauvais, la bonté du Saint-Esprit, qui est plus grande que leur malice et qui la dissiperait; à ceux dont le cœur est tiède, le don de dévotion et de piété; la sainte crainte à ceux qui sont rudes et téméraires; aux supérieurs ecclésiastiques et laïques, le don de conseil, de science et de sagesse; aux faibles, le don de force; et ainsi de suite. Chaque fois l'Esprit me le dictait intérieurement. Mais il y avait quelques âmes à qui je semblais insuffler le Saint-Esprit, comme Jésus le faisait à ses apôtres, lorsque, soufflant sur eux, il leur disait : « Recevez le Saint-Esprit. » L'esprit de Jésus faisait maintenant la même chose en moi et par moi. Et sur toutes ces âmes passait le souffle suave de l'amour.

* * *

[*Traduit du flamand par* Louis Van den Bossche.]

Chronique de liturgie

La Providence a voulu que les origines liturgiques de l'Église fussent comme enveloppées de mystère. Nous sommes donc réduits, pour l'histoire du culte chrétien aux premiers siècles, à faire des conjectures qui ne nous satisfont que fort imparfaitement. Dans la pénurie des renseignements positifs, on n'attache que plus d'importance à un document qui s'est conservé presque par miracle. Depuis des siècles on le croyait irrémédiablement perdu. Jadis on l'avait connu, plusieurs auteurs très anciens l'avaient même cité en faisant allusion à son titre de *Doctrine*, ou, au pluriel, *Doctrines des Apôtres*. Le bonheur a voulu que le texte reparût tout entier dans un manuscrit grec du XI^e^ siècle. Publié en 1883, il a été reproduit depuis en d'innombrables éditions.

L'intérêt croissant qui s'attache à ce précieux document a porté M. Hans Lietzmann à en publier tout récemment une nouvelle reproduction avec un appareil critique très complet (1). La *Didachè* ou *Doctrina Apostolorum* y apparaît de nouveau, en ses XVI chapitres, en un texte parfaitement clair et disposé avec art sans rien qui en trouble la suite. Toutes les indications critiques sont groupées en une triple série de notes qui court au bas des pages sans les encombrer. La plus importante est réservée à l'ancienne version latine des six premiers chapitres, publiée en 1900 par J. Schlecht d'après un manuscrit de Munich. La traduction de cette première partie est intégrale, elle doit être ancienne. Elle porte le titre *De doctrina apostolorum*. Elle est fort précieuse pour appuyer le texte grec conservé dans un seul manuscrit.

Un autre moyen de contrôle est fourni par les *Constitutions apostoliques*, du IV^e^ siècle ou début du V^e^, qui ont

(1) *Die Didache, mit kritischen Apparat*, 3^e^ éd., Berlin, W. De Gruyter, 1930 (Kleine Texte, 6).

inséré dans leur livre VII, en la développant, la *Didachè* tout entière. Elle avait déjà passé dan les collections canoniques des siècles précédents. Noyée ainsi daus des textes plus abondants, elle a perdu peu à peu sa forme primitive et jusqu'à son nom, mais elle a continué à exercer son influence sur les usages liturgiques orientaux.

L'excellente édition de M. Lietzmann aide à suivre les commentaires très savants et les analyses détaillées que présente le Dr Anton Greiff dans une étude sur les dix premiers chapitres de la *Didachè* (1). Il faut se souvenir que l'intérêt capital de cet opuscule est en ce fait qu'il nous renseigne sur les institutions chrétiennes du Ier siècle. On s'accorde en effet généralement à dater la *Didachè* des environs de l'année 90. Elle est contemporaine des écrits de l'évangéliste saint Jean, et quoiqu'elle ne cite pas le quatrième Évangile, elle présente avec lui de très grande affinités de pensée, parfois même des ressemblances verbales. C'est spécialement ce qu'étudie l'auteur de la thèse que nous signalons à nos lecteurs. Il porte toute son attention sur les dix premiers chapitres, où il est question de la doctrine des « deux voies », du baptême, des jeûnes et de la sainte Eucharistie. Les six derniers chapitres traitaient du ministère de la parole, de la hiérarchie et de ses fonctions liturgiques et, pour finir, de la pénitence : ils sont ici hors de cause.

Dès le début nous sommes fixés sur le but de l'auteur, car il nous dit clairement que, selon lui, la *Didachè* présente, dans ses dix premiers chapitres, un rituel pascal pour l'administration du baptême et la célébration de la messe qui devait suivre, et ce rituel complet nous vient d'Antioche. Ce dernier point n'est guère contesté. On avait pensé à l'Égypte, parce que c'est en ce pays que l'opuscule a été le plus tôt connu et utilisé; mais les preuves internes font pencher plutôt du côté de la Syrie. L'auteur signale un indice de plus en faveur de cette thèse : la place du *Pater noster* dans la liturgie baptismale de la *Didachè* entre le baptême et la communion : c'est une caractéristique de l'ancien rit syrien. Cela suppose, il est vrai, que le rédacteur de l'opuscule a écrit un vrai rituel du baptême et de la première communion. M. Greiff croit pouvoir le démontrer, à l'encontre de

(1) *Das älteste Pascharituale der Kirche, Did. 1-10, und das Johannesevangelium* (catholique). Paderborn, Schöningh, 1929.

l'opinion commune qui n'ose pas l'affirmer. L'enseignement sur les « deux voies » du bien et du mal, qui remplit les six premiers chapitres, est bien une catéchèse destinée à des candidats au baptême, mais rien ne prouve que ce soit une allocution rituelle précédant immédiatement le baptême dont il est question au chapitre VII. La mention par laquelle s'ouvre ce chapitre : « Après avoir dit (ou : enseigné), etc. », ne veut pas dire nécessairement que les deux éléments appartiennent à la même cérémonie : d'autant que le chapitre VII lui-même est plutôt un ensemble d'indications canoniques qu'une description rituelle de la cérémonie baptismale : « Baptisez au nom du Père, du Fils et du Saint-Esprit. Baptisez dans une eau courante. Si vous n'en avez pas, faites-le dans une autre eau; à défaut d'eau froide, qu'on utilise de l'eau chaude, et au besoin on se contente de verser de l'eau trois fois sur la tête au nom du Père, du Fils et du Saint-Esprit. Avant le baptême doivent jeûner le ministre et le candidat, et d'autres si possible; le candidat au moins doit jeûner un jour ou deux avant d'être baptisé. »

Les prescriptions sont extrêmement intéressantes dans leur netteté et leur concision, mais il semble difficile de croire qu'elles constituent, à proprement parler, « le rituel » du baptême. Autre difficulté : ici s'introduit, au chapitre VIII, une nouvelle indication, de caractère général, sur les jeûnes; puis la prescription relative à la prière, notamment à la récitation, trois fois par jour, de la formule authentique, l'oraison dominicale. Cette mention du *Pater* peut être amenée par celle du baptême, mais rien ne l'indique péremptoirement : la prescription de le dire trois fois chaque jour déborde en tout cas le cadre de la liturgie baptismale.

Les deux prières qui suivent, chapitres IX et X, se rapportent à la sainte Eucharistie. C'est dire toute leur importance. On ne discute même plus le point de savoir si elles ne concerneraient pas simplement des repas ordinaires comme ceux que les Juifs faisaient précéder et suivre de bénédictions spéciales. De fait, les deux prières eucharistiques de la *Didachè* présentent de nombreuses analogies avec les formules du repas pascal, jadis en usage dans les communautés juives; mais il n'y a rien de plus normal, attendu que le rituel de la messe primitive s'est sûrement inspiré du cérémonial propre à la cène des Juifs. Outre les formules dont elle donne le texte, la *Didachè* rappelle cette prescription essentielle qui

prouve bien qu'il s'agit ici de la sainte Eucharistie : « Personne ne peut manger ni boire de votre Eucharistie à moins qu'il ne soit baptisé. »

Les prières de la *Didachè* commencent par l'action de grâces pour le calice :

> « Nous vous rendons grâces, ô notre Père, pour la sainte vigne de David votre serviteur, que vous nous avez fait connaître par Jésus votre serviteur. Gloire à vous dans les siècles! »

Puis c'est l'action de grâces pour le pain avec son invocation si caractéristique pour l'unité de l'Église, l'un des fruits du mystère eucharistique :

> « Nous vous rendons grâces, ô notre Père, pour la vie et la science que vous nous avez fait connaître par Jésus votre serviteur. Gloire à vous dans les siècles! Comme ce pain rompu, autrefois disséminé sur les collines, a été recueilli pour devenir un seul tout, que de même votre Église soit rassemblée des extrémités de la terre dans votre royaume! »

Les deux textes reparaissent dans les *Constitutions apostoliques*, dans l'ordre inverse qui est plus logique, et légèrement amplifiées en un sens encore plus nettement eucharistique. Il est sûr que le compilateur de cette collection les a considérés comme des formules de la liturgie de la messe. M. Greiff est porté à croire qu'ils constituaient toute la prière eucharistique, avec l'action de grâces après la communion que donne le chapitre x. C'est ce qu'il est difficile d'admettre, attendu qu'il n'est question ni de gestes, ni des paroles de l'institution, ni du mémorial de la Passion et de la Résurrection, tous éléments caractéristiques du sacrifice de la messe, attestés par les plus anciennes liturgies, celle en particulier de la *Tradition apostolique* du romain saint Hippolyte. Cette lacune n'empêche pas ces textes d'être de la plus haute importance comme témoins de la discipline eucharistique du I^er^ siècle. On y avait relevé des analogies avec l'Évangile de saint Jean. Le présent auteur revient à cet argument et souligne très heureusement les passages des chapitres VI et XVII qui ont laissé des traces dans la *Didachè*; il croit que celle-ci dépend comme l'Évangile lui-même d'un texte liturgique antérieur, dont la *Didachè* est plus proche, semble-t-il, d'où il conclut qu'elle précède en date l'Évangile de saint Jean. Ce n'est pas invraisemblable. On admettra moins facilement que l'Évangile de saint Jean soit, comme

la *Didachè*, une sorte de liturgie baptismale et pascale, du simple fait qu'il y est surtout question du baptême et de l'Eucharistie. Quoi qu'il en puisse être, les deux documents restent, chacun dans sa sphère propre, deux admirables témoins de la vérité surnaturelle dont ont vécu les premières générations chrétiennes.

La célèbre prière eucharistique transcrite par saint Hippolyte dans sa *Tradition apostolique* offre un autre témoignage non moins intéressant et plus complet que celui de la *Didachè*, puisque nous avons là, sans conteste, sinon le texte officiel du canon de la messe, au moins un représentant très autorisé de l'usage des premiers siècles. Le R. P. Dom Alfonso, bénédictin de l'abbaye de Subiaco, vient de lui consacrer, après bien d'autres, quelques pages intéressantes de son ouvrage sur *L'antique euchologie romaine* (1). Il relève les deux idées principales qui s'expriment dans les plus anciennes formules du canon, l'action de grâces et l'oblation : toutes deux appartiennent à la tradition et se retrouvent dans toutes les liturgies, notamment dans les anaphores alexandrines, si voisines, on le sait, de l'ancienne liturgie romaine. L'idée essentielle de l'oblation du sacrifice est en relation directe avec la consécration, et elle entraîne à sa suite la mention des fruits que l'on attend de la communion au sacrifice agréé de Dieu. La formule de la *Tradition apostolique* exprimait cette pensée comme notre *Supplices te rogamus*, avec en plus la prière pour l'unité de l'Église :

> « Ut mittas Spiritum tuum sanctum in oblationem sanctae Ecclesiae, *in unum congregans*, des omnibus qui percipiunt sanctis in repletionem Spiritus sancti ad confirmationem fidei... »

Les paroles de l'oblation et la prière pour les fruits du sacrifice sont à leur place, de même aussi les recommandations pour les défunts : c'est logique qu'on ait pensé à eux à ce moment de la messe. Lorsque l'idée de l'oblation s'est exprimée au début de la prière eucharistique sous forme d'intention d'offrir, comme le fait notre *Te igitur*, les recommandations pour les vivants ont place elles aussi dans le canon de la messe. Ainsi notre formule eucharistique est-elle arrivée à se constituer dans son état actuel. Les antiques

(1) *L'Eucologia romana antica, lineamenti stilistici e storici.* Subiaco, 1931, in-12, 164 p.

prières consécratoires de notre Pontifical ont obéi aussi à des règles précises de composition. Dom Alfonso mentionne spécialement les préfaces de consécration et d'ordination, des évêques, des prêtres, des diacres, des vierges : toujours un exorde solennel sert d'introduction à la demande de la grâce, pour finir par la mention des effets à obtenir dans l'âme du consacré. Le style de ces formules grandioses, l'harmonie des pensées, le rythme des cadences, tout en elles révèle une main de maître. Le nom de saint Léon vient tout spontanément à l'esprit de quiconque est familiarisé avec sa manière; saint Léon du reste n'a sans doute fait que développer un thème existant avant lui. Mais d'autre part la noblesse de ses compositions permet de distinguer aussitôt les additions et les amplifications, comme c'est le cas pour la préface des évêques. Son style reparaît dans un grand nombre d'oraisons de notre missel. Les mêmes pensées de culte envers la Majesté divine s'y retrouvent avec une régularité telle, qu'elles semblent répondre à une donnée traditionnelle : il y a l'hommage à Dieu, contenant une action de grâces; il y a ensuite, greffée sur cette reconnaissance, la demande des bienfaits de Dieu, avec indication des effets que l'on attend de l'effusion de la grâce divine. Dans la plus haute antiquité les oraisons de la messe semblent avoir été en relation étroite avec les lectures, comme les prières vocales analogues l'étaient avec la psalmodie chez les anciens moines d'Orient.

Le symbole des apôtres est l'une des plus anciennes formules de la liturgie, il paraît déjà dans les documents primitifs sous forme de symbole baptismal. Il constituait les trois questions adressées aux catéchumènes au moment de leur baptême; il existait aussi sous la forme de texte continu récité par les candidats au sacrement de la régénération. Basée sur le précepte du Sauveur : « Baptisez au nom du Père, du Fils et du Saint-Esprit », cette confession de foi baptismale a peut-être consisté tout d'abord en un simple énoncé des noms des trois personnes de la sainte Trinité; puis elle s'est développée en une formule brève, et enfin, mais de très bonne heure, elle s'est augmentée de l'énumération détaillée des œuvres du Christ. Ces résultats obtenus par les recherches récentes sur la question ont été condensés en deux articles du R^me^ P. Dom Capelle (1) et du R. P. Lebre-

(1) *Les origines du Symbole romain,* dans *Recherches de théologie ancienne et médiévale,* 1930, II, p. 5-20.

TON (1). Le premier a eu le mérite de dégager certains points qui semblent acquis. Après M. Lietzmann et en lui en faisant honneur, il a insisté sur le fait de l'existence aux temps primitifs d'un symbole baptismal très court que notre symbole actuel a amplifié. On en trouve un exemple dans les fragments grecs de Der-Balyzeh, mais on a remarqué déjà que c'est les vieillir beaucoup que d'y voir une liturgie baptismale de la fin du IIe siècle. Ils ne peuvent pas être antérieurs au IVe, et le manuscrit lui-même n'est que du VIe. Du reste, dès le milieu du IIe siècle au moins paraît déjà la formule développée du symbole romain : c'est elle qu'a insérée la *Tradition apostolique* de saint Hippolyte. Le P. Lebreton est d'avis que la cause de ce développement est à chercher en ce fait que le symbole baptismal, d'abord simplement liturgique, est devenu rapidement comme l'enseignement authentique de l'Église. « Ce ne sont pas les préoccupations polémiques qui ont donné naissance au symbole baptismal; il remonte aux apôtres, et est antérieur à toute hérésie; mais cette formule de foi, qui était avant tout la consécration du fidèle à son Dieu et l'adhésion à sa doctrine, est aussi et devient de plus en plus la règle de foi qui défend l'Église contre l'hérésie. »

Le rituel des Coptes d'Égypte a conservé la forme la plus courte de ce symbole baptismal, celle qui se trouve déjà dans les fragments égyptiens (écrits en grec) de Der-Balyzeh. On sait que de leur côté les Abyssins récitent encore à la messe l'antique prière eucharistique de la *Tradition apostolique*, transmise d'âge en âge dans les collections canoniques des Éthiopiens. Chez les Coptes d'Égypte on s'est montré aussi conservateur, quoique le rituel n'ait été codifié qu'après le schisme monophysite. M. R. M. Woolley vient d'en publier une traduction anglaise (2) d'après les livres officiels de l'Église copte non-unie imprimés de 1886 à 1905. Le savant copte Raphaël Tuki avait déjà donné d'excellentes éditions pour l'usage des uniates; elles ont été utilisées et traduites en

(1) *Les origines du Symbole baptismal*, dans *Recherches de Science religieuse*, 1930, XX, p. 97-124.

(2) *Coptic offices*, Londres, Society for promoting christian knowledge, 1930, 154 p. — On peut rappeler que le rituel éthiopien est la reproduction du rituel copte, au moins dans les grandes lignes.

latin par les grands liturgistes dont il est bon de rappeler les noms, les Assemani, Renaudot, Denzinger; il existe aussi une traduction française due à M. Ermoni. Tous ces travaux complètent celui de M. Woolley, qui a la légitime ambition d'être plus conforme que ses devanciers aux usages actuels. Le plus intéressant de ces rites est sans contredit celui du baptême, le seul qu'on puisse confronter avec les documents antiques des collections primitives; par contre, les cérémonies du mariage, de l'extrême-onction et des funérailles n'ont pas d'attestation très ancienne. On y reconnaît de nombreuses influences byzantines. Le rituel du baptême atteste, d'après les manuscrits, — on aurait pu le noter, — deux états distincts : il y a eu une rédaction plus courte et plus ancienne qu'ont suivie les Abyssins; la rédaction plus longue, qui est la forme actuelle, ne date guère que du XV^e^ siècle, mais elle conserve d'intéressants vestiges de l'antiquité.

Que ne donnerait-on pour retrouver, s'il était possible, quelque monument de l'ancienne liturgie d'Afrique? Tout malheureusement semble avoir disparu sans laisser aucun espoir de reparaître un jour. Force est donc de recourir aux écrivains ecclésiastiques qui ont connu cette liturgie et en ont vécu. Entre tous saint Augustin attire l'attention par ses constantes allusions aux cérémonies du culte et à la célébration du sacrifice de louange. On lui a donc souvent demandé son témoignage sur tel ou tel point de la discipline ecclésiastique et liturgique. Le bénédictin Dom Damase Zaehringer nous présente son enquête sur la doctrine du saint Docteur au sujet du sacerdoce (1). Que saint Augustin ait tenu la prêtrise pour un sacrement authentique au sens complet du mot, ce n'est pas douteux. Le terme *sacramentum ordinis* est de lui, et il l'emploie, comme pour le baptême, dans le sens d'une réelle consécration dont le caractère est donné de telle façon qu'il ne peut pas se réitérer. Le rite liturgique consiste en une *benedictio ordinationis* qui implique une « invocation du nom de Dieu sur les ordinands ». C'est elle qui fait que le sacrement opère son effet en dépit des dispo-

(1) *Das Kirchliche Priestertum nach dem hl. Augustinus. Eine dogmengeschichtliche Studie.* Paderborn, Schöningh, 1931, in-4°, 220 p., 14 Marks.

sitions du ministre, parce que c'est Dieu invoqué qui opère lui-même la grâce. L'imposition des mains accompagne l'invocation et forme avec elle l'élément essentiel de la consécration épiscopale; de même pour l'ordination des prêtres et des diacres. Tout est de Dieu dans cette consécration des membres de la hiérarchie ecclésiastique, c'est de Dieu qu'ils tiennent leur caractère sacré, leur pouvoir d'administrer les sacrements, leur autorité dans l'Église, leur privilège d'enseigner et de gouverner en son nom. C'est pour avoir jugé de toutes ces réalités « en vrai liturgiste », remarque l'auteur, que l'évêque d'Hippone a vu si clair dans la question, épineuse entre toutes encore à son époque, de la valeur absolue des sacrements. Dans leur administration le prêtre est le ministre et il n'agit qu'en vertu du pouvoir reçu de Dieu; le véritable agent est toujours le Christ, le sacrement est toujours son œuvre, et opère toujours son effet quelles que soient les dispositions du ministre. Tout dans l'Église laisse deviner l'action même du Christ, son œuvre de sanctification dans les sacrements, sa doctrine dans l'enseignement, sa voix même dans la divine psalmodie où l'unité de l'Église et de son Chef invisible s'affirme peut-être mieux que partout ailleurs. L'un des plus beaux chapitres de Dom D. Zaehringer traite précisément du Christ dans l'Église d'après saint Augustin.

Un autre bénédictin, Dom Wunibald Roetzer, a également étudié et recueilli dans les œuvres du saint Docteur les témoignages liturgiques (1), mais son information est bien plus vaste que dans l'ouvrage précédent, attendu qu'elle s'étend à toutes les formes du culte. La mine est extrêmement riche et elle méritait d'être exploitée méthodiquement; nulle part ce labeur ne pouvait être entrepris avec plus de sérieux que dans cette maison monastique de Munich où l'illustre Dom Odilon Rottmanner a poursuivi pendant quarante ans ses patientes études sur le texte de saint Augustin. Ce texte est devenu comme un bien de famille dont on fait libéralement profiter les admirateurs du saint évêque d'Hippone. On nous rapporte les principaux témoignages qu'il nous a laissés sur le calendrier, le mobilier liturgique, les sacrements, y compris le saint sacrifice, les bénédictions et finale-

(1) *Des heiligen Augustinus Schriften als Liturgie-Geschichtliche Quelle.* Munich, 1930, x-270 p.

ment les formules et gestes liturgiques. C'est copieux et nourri de faits, c'est riche en citations bien choisies et en références à des autorités en la matière. Mais est-ce bien aussi complet qu'on l'aurait désiré ? Avouons une légère déception : rien sur la prière publique et le chant des psaumes en dehors de la messe. Il eût été intéressant de voir groupés tous les textes qui font allusion à la célébration, par les clercs moines groupés autour de saint Augustin, des heures canoniales de l'office divin. On s'attendait surtout à lire un bon résumé des pensées du saint évêque sur la prière et sur le sacrifice de louange, deux idées qui reviennent sans cesse dans les Sermons et les Énarrations sur les Psaumes. Il est également question un nombre incalculable de fois du saint sacrifice et de l'Eucharistie, et sur ce point capital Dom Rötzer a écrit le meilleur chapitre de son livre : les noms du sacrifice de la messe, les jours choisis pour sa célébration, l'ordre de ses cérémonies, la sainte communion. La reconstitution des parties de la messe est complète; les moindres détails ont leurs attestations plus ou moins explicites. Sur l'acte essentiel de l'oblation de la sainte Victime, après sa consécration par les paroles mêmes du Seigneur, il n'a pas de témoignage bien probant : Dom Rötzer propose de lui appliquer le passage classique de la *Cité de Dieu* où il est question du sacrifice « offert non pas à Pierre, à Paul ou à Cyprien, mais à Dieu seul ». La pensée des défunts s'unit intimement à celle de l'oblation, parce qu'ils doivent en profiter comme toute la grande famille chrétienne à laquelle ils n'ont pas cessé d'appartenir. Puis, c'est le *Pater noster*, la prière de tous, qui entraîne immédiatement à sa suite le baiser de paix que tous se donnent mutuellement, *osculantur se christiani in osculo sancto*, comme préparation directe à la communion qui va sceller l'unité de tous dans le Christ Jésus. — Rien de vivant comme cet enchaînement d'actes liturgiques, toujours les mêmes, reproduits depuis des siècles et cependant toujours aussi actuels qu'aux premiers temps de l'Église.

Le rituel que Dom C. Lambot, bénédictin de Maredsous, vient de publier (1), est surtout relatif à la formation des

(1) *North Italian Services of the eleventh century. — Recueil d' « ordines » du XI^e siècle provenant de la Haute-Italie.* Henry Bradshaw Society, vol. LXVII. Londres, 1931, XLII-91 p.

catéchumènes et à leur baptême. Dom G. Morin l'avait signalé déjà en 1927 dans un article de la *Revue bénédictine*. Le texte paraît ici au grand complet avec une introduction détaillée où l'auteur essaie d'identifier la patrie de ce document. Le manuscrit se trouve à la bibliothèque Ambrosienne de Milan, mais il n'est pas sûr que le rituel soit de la région. Il est assez vraisemblable cependant qu'il vient de quelque église épiscopale de l'Italie du Nord. La préparation des candidats au baptême se fait en trois scrutins principaux au cours desquels on prononce sur eux des exorcismes. Ce nombre des scrutins était consacré, à Rome comme dans la Haute-Italie, par un usage ancien, datant du IV^e^ siècle environ. Mais les formules d'exorcismes variaient d'église à église et aussi les cérémonies secondaires. On avait déjà des exemples de rituels analogues pour Milan, Monza et Aquilée. Le nouveau ne se distingue guère que par des accessoires, l'ensemble reste le même. La tradition du symbole y figure, comme de juste, mais sa formule ne présente pas l'intérêt de l'ancien texte romain qui s'est conservé longtemps en différentes églises. Le rituel nouveau se rapproche, par contre, des documents romains pour l'acte même du baptême. Il n'a plus les dispositions archaïques de l'ancien gélasien qui rejoignaient par-delà les siècles les témoignages les plus antiques sur la liturgie baptismale. Mais il se tient à la forme qui tend à se répandre partout aux IX^e^ et X^e^ siècles. Le manuscrit n'est guère que du XI^e^, et c'est vraisemblablement de cette époque que datent les rituels de la pénitence, de l'extrême-onction et des obsèques qui sont venus s'ajouter à celui du baptême. La collection est par elle-même assez intéressante puisqu'elle rappelle les essais du même genre tentés de différents côtés en vue de constituer, à l'usage des prêtres, des recueils pratiques pour l'administration des sacrements.

On saluera avec très grand plaisir la publication, par M. l'abbé A. Villien, professeur à l'Institut Catholique de Paris, de son histoire des Sacrements (1). Elle existait éparse en plusieurs articles fort remarqués de la *Revue du clergé français*. Réunis en un volume de format commode, ces

(1) *Les Sacrements, Histoire et Liturgie*, Paris, Lecoffre-Gabalda, 1931. In-16, 450 p. 25 fr.

chapitres constituent un ouvrage qui vient bien à son heure pour compléter les séries de monographies religieuses destinées au public studieux. On voudrait rendre service notamment aux catéchistes désireux d'intéresser leur auditoire en expliquant les rites sacrés. On s'efforce aussi d'atteindre les simples chrétiens pour les aider à réfléchir et à constater par eux-mêmes combien est riche la tradition relative aux sacrements. L'ordre adopté dans l'exposé est celui-là même que l'on observe dans l'énumération des sept canaux de la grâce : d'abord les trois parties du triptyque de la régénération surnaturelle selon la pratique ancienne : baptême, confirmation, communion; puis les deux sacrements destinés à secourir la faiblesse humaine, la pénitence et l'extrême-onction; enfin les deux moyens authentiques d'obtenir la bénédiction de Dieu pour les clercs et les gens du monde, l'ordre et le mariage. De toutes ces opérations de la grâce divine les effets sont bien divers, mais tous viennent de la main de Dieu, tous sont l'œuvre du Christ, qui continue à user de ces canaux officiels pour déverser sur le monde des âmes les richesses de sa bienfaisance.

La trilogie des trois premiers sacrements du chrétien était une réalité plus vivante aux temps anciens qu'elle ne l'est dans nos usages actuels. Depuis longtemps il est rare que la première communion et la confirmation soient données aussitôt après le baptême. Ce pourrait être le fait encore aujourd'hui dans les cas de baptême d'adultes, et les documents liturgiques en donnent le conseil. C'était jadis la pratique universelle, comme c'est encore l'usage en Orient. Les heureuses dispositions récentes qui prônent la communion précoce des petits enfants ont eu pour conséquence de rapprocher les uns des autres les trois sacrements de l'initiation chrétienne et de souligner leur étroite parenté. Le baptême donne la vie chrétienne, la confirmation lui fournit une base plus solide, la communion lui accorde la nourriture sainte qui doit l'entretenir. L'auteur ne traite ici de la sainte Eucharistie qu'à ce point de vue de l'aliment surnaturel et divin donné à l'âme pour lui permettre de se maintenir dans la vie qu'elle a reçue au baptême. Ce n'était pas la place de traiter du sacrifice de la messe et de son cérémonial, puisqu'on ne faisait entrer dans le cadre fixé d'avance que l'enseignement relatif aux sacrements.

Le long chapitre sur la pénitence est peut-être de tous le

plus précieux : non que la pénitence ait plus d'importance que les autres sacrements, mais du fait que les questions fort complexes qui se rattachent à l'histoire de ses développements avaient besoin d'un exposé plus complet. Il n'est pas facile d'écrire cette histoire, et l'on doit se résigner à voir plus d'un détail rester dans une ombre mystérieuse. Les lignes principales sont cependant suffisamment connues pour permettre d'explorer sans crainte le terrain de la tradition ecclésiastique. Là comme pour la question des rites préparatoires au baptême, il faut recourir aux documents anciens pour avoir la pleine compréhension des usages actuels. La discipline du catéchuménat avec toutes les épreuves, examens, prières et exorcismes qu'elle impliquait permet d'expliquer notre Rituel et de rendre compte de chacune des cérémonies préalables à l'administration du baptême. Les rites anciens de la pénitence publique, l'expulsion des pénitents au début du Carême et leur réconciliation le jeudi saint, jettent également une lumière très vive sur le cérémonial de la pénitence secrète; sans elle on serait dans l'obscurité profonde. « Notre rite raccourci de la pénitence privée sacramentelle n'est pas plus intelligible, réduit à ce qui paraît l'essentiel, que ne l'est celui de la messe basse si on ne le rapproche des rites de la messe solennelle qui sont ceux de la messe plénière. » La pénitence publique elle-même supposait, du reste, la confession de la faute, dont il n'est pas question dans la cérémonie liturgique parce qu'elle l'avait précédée. Le rite est celui de l'absolution donnée solennellement par l'évêque. Le troisième élément de la pénitence, qui est la satisfaction, était inclus dans la peine qui retranchait le pénitent de la société des fidèles pour un temps déterminé : la réconciliation n'était accordée normalement que ce temps de l'expiation une fois écoulé. On voit que souvent la réconciliation était simplement signifiée par le fait que le fidèle était de nouveau admis aux sacrements, sans qu'aucune formule d'absolution eût été prononcée. Malgré ce silence, « le sens du rite était assez clair pour ne laisser aucun doute ». Il comportait un geste d'absolution, l'imposition des mains, et ce geste, quand il était accompagné de paroles, s'accommodait fort bien d'une formule simplement déprécative. Plus tard, on préféra comme plus expressives les formules indicatives; en même temps s'adoucissait la discipline relative à la durée de la satisfaction :

prières et œuvres de mortification privée remplaçaient l'exclusion de la communauté chrétienne; les confessions aussi devenaient plus fréquentes, et tendaient par suite à être beaucoup moins longues. De l'ancien rite de la pénitence publique on retenait du reste l'absolution des censures qui précède toujours l'absolution des fautes. La main du prêtre qui absout au nom du Christ n'a pas cessé d'accomplir le même geste libérateur; elle se lève sur le coupable repentant et au signe rédempteur de la croix elle confère le pardon avec la plénitude de la grâce sacramentelle.

L'extrême-onction représente les suprêmes marques de bonté que le Sauveur donne à ses fidèles. Il continue ainsi à travers les siècles à s'incliner vers les membres souffrants de son corps mystique, et si le sacrement de sa miséricorde ne leur confère pas toujours la guérison du corps, du moins il les soulage dans leurs souffrances et les fortifie en vue du dernier combat. Sur la valeur sacramentelle de l'extrême-onction dans l'antiquité il était bon de donner des indications bien nettes, puisque ce point a été contesté par la critique indépendante. L'usage de l'huile bénite par les évêques ne peut faire de doute. Mais il est sûr que les fidèles eux-mêmes pouvaient y recourir pour leurs malades, sans faire intervenir le prêtre. C'était au moins un sacramental, si ce n'était pas un vrai sacrement, dans ce cas où l'huile sainte était laissée comme l'eau bénite au libre usage des fidèles. Les recueils liturgiques prescrivent de bonne heure tout un ensemble de rites et de formules, à l'usage cette fois des seuls ministres authentiques; il n'y a plus alors de doute que l'onction accomplie par les prêtres soit bien le sacrement institué par le Christ. Le cérémonial, au moyen âge, en fut très développé; l'Église l'a simplifié pour n'en retenir que l'essentiel; plus souvent appliqués les rites ont perdu de leur solennité, mais non de leur souveraine efficacité.

Oosterhout.

Dom P. DE PUNIET.

Avec la permission des Supérieurs.
Imprimatur : † BENJAMIN-OCTAVIUS, episc. Versalien.

Le Gérant : E. AUBIN. **Imp. E. AUBIN et FILS. — LIGUGÉ (Vienne).**